
3 1761 09489168 6



DE LA MÉTHODE

MÉTHODE SPINOSISTE

ET

MÉTHODE HÉGÉLIENNE

PAR

Pierre-Auguste BERTAULD

Ancien élève de l'École Normale Supérieure
Professeur honoraire du Lycée Condorcet,
et Ancien Membre du Conseil Académique de Paris

SECONDE ÉDITION

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE et Cie

FELIX ALCAN, ÉDITEUR

108, Boulevard Saint-Germain, 108

1891



DE LA MÉTHODE

MÉTHODE SPINOSISTE

ET

MÉTHODE HÉGÉLIENNE

PAR

Pierre-Auguste BERTAULD

Ancien élève de l'École Normale Supérieure,
Professeur honoraire du Lycée Condorcet,
et Ancien Membre du Conseil Académique de Paris.

SECONDE ÉDITION

PARIS
Ancienne librairie GERMER BAILLIÈRE et Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, Boulevard Saint-Germain, 108

1891



UN MOT AU LECTEUR

Ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἷός
τε ὦ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν.
PLATON, *Apologie*, § XVII.

Voici donc, « puisqu'il faut l'appeler par son nom, » un livre de métaphysique : à vous, lecteur, de juger s'il vient bien à propos au monde.

Doit-on réellement en croire certaines rumeurs parvenues jusqu'au sein de la solitude où vit son auteur ? En ce cas, il conviendrait d'avouer qu'il aurait assez mal pris son temps pour naître. A une époque où les habiles, où tous ceux qui passent pour comprendre le mieux la vie, se montrent, dit-on, insatiables de plaisirs, d'écus ou de puissance, ce n'est point, paraît-il, sans un véritable sentiment d'ironique commisération qu'on dit d'un homme : « c'est un métaphysicien ; » et l'on raconte que, de nos jours, une telle appellation

est assez l'équivalent de cerveau malade et de songe-creux.

Dieu nous garde d'y contredire, et d'oser interjeter appel de la sentence portée ! Quand un écrivain ne sait pas être de son temps, il est clair que c'est tant pis pour lui. Tout ce qu'il peut faire, c'est, comme on dit au Palais, de plaider les circonstances atténuantes, et d'invoquer la clémence des juges.

Ainsi ferons-nous.

Et d'abord, nous prierons humblement le lecteur de vouloir bien considérer ceci : si l'eau de la nue, une fois tombée sur le flanc de la colline, suit fatalement la pente du sol qu'elle arrose ; si sous les fécondants effluves du Printemps, la sève monte irrésistible aussi bien dans la plus modeste des graminées que dans l'orgueilleuse cime du cèdre ; si le navire, une fois au large et la voile au vent, se précipite invinciblement vers le point de l'horizon où l'ouragan le pousse ; ainsi, dans sa course aventureuse, l'Esprit va fatalement, lui aussi, là où le porte le souffle.

A chacun son rêve de bonheur; à chacun son

idéal de vie. Alors qu'avides de jouissances, les uns se ruent à la conquête de cet or qui doit payer les décevantes voluptés dont leur âme est éprise, alors que d'autres, nés dominateurs, s'élancent à l'abordage du pouvoir au risque de faire sombrer la Patrie ; pourquoi donc ne serait-il pas permis au solitaire vivant aux champs loin des ardentes passions du jour, de croire que la meilleure part de l'existence, c'est encore la part faite à la pensée, et que, selon le mot profond de Socrate (1), vivre sans philosopher, ce n'est vraiment pas vivre ?

Sans doute, il peut se tromper ; mais au fond, cela importe médiocrement, car sa rêverie est sans danger ; et son mal, si c'en est un, n'est nullement contagieux. Laissez-lui donc, de grâce, ses illusions bénies ; si vous êtes un véritable ami du Plaisir, soyez indulgent pour son inoffensive fantaisie ; et pendant que vous épuisez la série toujours renaissante des enchantements de la grande ville, pendant que vos heures s'écoulent joyeuses et bruyantes sous l'éclat resplendissant des lustres,

1. « Ὁ δε· ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ανθρώπῳ. »
APOLOGIE, § XXVIII.

permettez-lui donc, quand Novembre a tari autour de lui la source de la vie, et flétri pour longtemps ses œillets et ses roses, permettez-lui d'égayer quelque peu les tristesses aimées de ses longues nuits d'hiver, en les illuminant de ces douces lueurs crépusculaires que projette autour d'elle la science de l'intangible : à son tour, il vous promet, si les visions de ce monde mystérieux vous semblent des chimères, de vous laisser volontiers en sourire.

P. Aug. Bertauld.

Ἐμοὶ γαρ δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, περὶ τῶν τοιούτων ἴσως ὥσπερ καὶ σοὶ τὸ μὲν σαφὲς εἰδέναι ἐν τῷ νῦν βίῳ ἢ ἀδύνατον εἶναι ἢ παγχάλεπόν τι, τὸ μέντοι αὖ τά λεγόμενα περὶ αὐτῶν μὴ οὐχὶ παντὶ τρόπῳ ἐλέγχειν καὶ μὴ προαφίστασθαι, πρὶν ἂν πανταχῇ σκοπῶν ἀπείπῃ τις, πάνυ μαλθακοῦ εἶναι ἀνδρός.

PHÉDON, § XXXV.

Socrate, je pense comme toi que sur ces matières, il est impossible ou du moins très-difficile de savoir toute la vérité dans cette vie, et je suis persuadé que ne pas examiner très-exactement ce qu'on en dit, et se lasser avant d'avoir fait tous ses efforts, c'est l'action d'un homme mol et lâche.

(TRAD. A. SAISSET, p. 64).



DE LA MÉTHODE

EN MÉTAPHYSIQUE.

« Des assertions tranchantes,
« là où le doute devrait accom-
« pagner chaque parole, nuisent
« essentiellement au progrès des
« sciences. »

ARAGO, Notice sur le tonnerre.

Trop souvent, c'est chose connue de tout le monde, l'esprit humain, sur le terrain philosophique, s'agite comme un pendule, oscillant à court intervalle de l'affirmation sans réserve à la négation absolue. Aussi le mouvement qu'il se donne est-il en grande partie perdu : il se meut, mais n'avance guère. Trop confiant dans sa force, il va sans cesse et par sauts et par bonds, dépassant à chaque instant le but ; amoureux de la contradiction, il ne sait point, dans sa réaction contre un système, s'arrêter à temps; habitué par éducation même aux assertions dogmatiques, trop impatient dans ses légitimes désirs de saisir la vérité, trop entier, trop

absolu dans les idées qu'il croit siennes, trop exclusif pour celles d'autrui, il ne sait point douter à propos, ou s'il doute par hasard, son doute est alors sans limites. Toujours il se complaît dans les extrêmes, et ce qui lui manque, c'est la mesure.

C'est là sans doute une vérité devenue banale à force d'être répétée: il faudra bien pourtant la redire encore, la redire bien des fois peut-être, tant que la science philosophique ne sera pas mieux assise, tant que sa base reposera sur un sol mouvant et disputé, tant que, comme à l'heure présente, le choc des opinions extrêmes ébranlera les vérités qui semblaient naguère les plus solides.

Voyez un peu le spectacle que nous offre en France la scène philosophique depuis une soixantaine d'années. Au sortir des sanglantes convulsions de la Terreur, la société française avait éprouvé, comme diversion, le besoin du plaisir; pour un moment, sa philosophie fut celle que l'on qualifie d'Épicurienne, et la frivolité fut de mode jusqu'à l'heure où l'épée devint souveraine, où, la force étant le fétiche du jour, l'homme n'eut plus le temps de jouir ou de penser, mais seulement de frapper et de mourir. Quand s'écroula l'Empire, si peu favorable

aux « Idéologues », la pensée, longtemps comprimée, reprit soudain tout son essor. Oublié de tous, ou peu s'en faut, le vieux sensualisme, si cher au XVIII[e] siècle, mais ne suffisant plus aux aspirations du moment, tomba de lui-même comme une idole vermoulue, et l'idée spiritualiste trouvant le temple vide et la porte grande ouverte, put s'installer à sa place presque sans coup férir. Fut-ce heur ou malheur pour la nouvelle doctrine? La lutte eût mieux valu sans doute, car la lutte est le principe de la force. N'ayant à vaincre aucun obstacle sérieux, le spiritualisme s'endormit dans une victoire trop aisée. Accueilli sans discussion, il ne fut point assez sévère pour lui-même ; il se borna trop à plaire, et grâce aux séductions de la forme qu'il sut revêtir, plus d'une théorie hasardeuse, malgré son importance majeure, passa sans conteste.

Cependant l'esprit scientifique, avec ses méthodes précises, se développait tous les jours ; déjà, depuis des années, il portait des fruits de premier ordre, et par ses brillantes conquêtes sur la nature, il étendait peu à peu son influence sur la société toute entière. Tout fier, on le serait à moins, d'avoir fait ses preuves, et confiant dans sa force, il sortit alors des laboratoires,

et voulut, peut-être un peu trop tôt, philosopher à son tour.

Pour quiconque était pénétré des méthodes scientifiques, le point faible de l'École régnante était facile à saisir. Dans son entraînement enthousiaste, le spiritualisme remontait beaucoup trop vite aux causes premières, et marchant sur les traces de Descartes, croyait pouvoir *a priori* les saisir : comme nous le verrons plus tard, il ne saisissait que des fantômes.

M. Comte aperçut aisément le défaut de l'armure ; et dans son ardeur agressive, il résolut d'en profiter, non pour réformer, mais pour détruire. Saisissant la vieille arme oubliée que Bacon (1) même avait trempée, il en frappa vigoureusement son adversaire plus surpris qu'inquiet de l'attaque ; constatant les inutiles efforts faits par vingt-cinq siècles de penseurs, il

1. « Cette faiblesse (de l'esprit), dit Bacon, se fait sentir d'une manière tout autrement préjudiciable dans la recherche des causes : car, quoique les faits les plus généraux de la nature doivent seulement être constatés, et donnés comme tels, et *que la cause en soit insaisissable*, néanmoins l'entendement humain, qui ne sait point s'arrêter, demande encore quelque chose de plus connu pour les expliquer. » (48e aphorisme, trad. de M. F. Riaux). — N'est-ce pas là, en quelques mots, toute la doctrine positiviste ?

proclama hautement la folie de la recherche des causes premières, et relégua la science qui en traite, la métaphysique, au rang des curiosités que l'on renferme dans les musées d'antiques, avec les débris des vieilles superstitions du passé.

Ce n'est pas qu'il les nie : il les déclare seulement insaisissables. S'il en proscrit l'étude, ce n'est pas parce que l'*objet* n'est point, mais seulement parce qu'il est inabordable, parce que l'esprit humain n'en saurait rien connaître, parce que relativement à sa nature, aucune affirmation comme aucune négation n'est légitime. Si donc le positivisme interdit absolument la recherche des premières causes, c'est par cette raison unique, mais bien suffisante, que le problème dépasse les forces humaines.

Du sein de la doctrine de M. Comte n'ont point tardé à naître des hérésies qui ont poussé jusqu'aux dernières limites l'exagération même du maître (1). Ainsi, renouvelant les idées de Hume sur la substance et la cause, M. Taine apporte une solution plus radicale encore : la

1. Ne nous occupant présentement que des variations de l'opinion philosophique en France, nous passons sous silence les théories de M. Stuart Mill, mais en nous réservant d'y revenir un peu plus tard.

cause d'un fait est toujours un autre fait ; il n'y a dans l'univers que des faits ; donc pas de substances ; donc pas de causes dans le sens absolu du mot ; partant pas de question des causes premières, non pas parce que de leur nature elles sont inaccessibles, mais bien parce qu'*elles ne sont pas*.

Il est clair qu'on ne saurait pousser plus loin l'antagonisme avec l'idée spiritualiste. Mais cette théorie qui réalise le mot de Pindare (1), et fait de l'homme « le songe d'une ombre », sacrifie trop la personnalité humaine, et fait trop bon marché de la matière, pour être vraiment appropriée aux besoins intellectuels d'un siècle à tendances positives. Comme toute doctrine excessive, la théorie de M. Taine, destinée à donner le coup de grâce aux recherches métaphysiques, devra manquer son but ; peut-être faudrait-il même déjà lui attribuer sa part dans cette réaction assez vive qui s'est produite en faveur de l'idée combattue. Seulement, dans cette nouvelle phase de l'esprit philosophique, ce n'est pas la théorie spiritualiste qui profite du mouvement : n'ayant pas su, pour sauver la cargaison, jeter par dessus bord quelques

1. « Σκιας ονχρ, ανθρωποι· ». VIIIe pythique, v. 136.

doctrines surannées, ni surtout, marchant avec la science, renouveler ses impuissantes méthodes, elle reste le point de mire où dirigent leurs coups toutes les autres philosophies. C'est l'idée matérialiste qui présentement bénéficie en France de ce mouvement oscillatoire des esprits, comme au-delà du Rhin elle a si tristement profité de la réaction contre les rêveries Hégéliennes. Mais bien qu'elle soit pour le spiritualisme une redoutable ennemie, elle n'en a pas moins avec lui un point commun de la plus haute importance : elle admet, comme lui, non-seulement l'existence de causes premières, mais encore la possibilité pour l'esprit humain d'arriver à leur détermination.

Ici s'offrent à nous plusieurs questions capitales dont la solution est le but même du présent travail; et d'abord, à quelle cause attribuer cette extrême divergence d'opinions philosophiques qui jettent l'homme, à quelques années d'intervalle, aux pôles opposés de la pensée? A ce fait, selon nous, fait dont la preuve sera l'objet d'une sérieuse étude, que malgré des efforts incessants, la métaphysique n'a pas encore trouvé sa méthode; et nous ne parlons pas ici de telle ou telle doctrine métaphysique, mais bien de toutes, même de celles qui nient la métaphysique: car la nier, n'est-ce

pas encore en faire? De cette absence de vraie méthode, il résulte nécessairement que les affirmations d'une philosophie quelconque sonnent toujours un peu creux à toute oreille exercée, et que les thèses nouvelles qui prétendent se substituer successivement à leurs aînées, portent bien plus le cachet du tempérament personnel de l'auteur, et de sa manière de sentir, que d'une théorie véritablement scientifique née de la nature même des choses.

Mais dans ce fait fondamental dont l'ensemble même de notre travail fournira, nous l'espérons du moins, la démonstration complète, ne peut-on pas, à l'instar du positivisme, voir un argument à lui seul suffisant pour la condamnation absolue de toute recherche métaphysique? — Si vingt-cinq siècles, n'ont pu suffire à une science pour trouver sa voie, c'est que cette soi-disant science est une chimère. — Eh bien! non: la conclusion manque complétement de rigueur ; car le fait s'explique le plus simplement du monde. Observons d'abord en passant qu'un argument tout semblable, appliqué avant Lavoisier au vide des recherches alchimiques, eût détruit la chimie dans son germe. Ensuite, nous avons cette conviction, et nous espérons avec le temps la faire partager au lecteur, c'est que la vraie métaphysique, non-seulement ne

saurait précéder la vraie physique, mais ne peut même la suivre qu'à distance assez longue, et seulement quand celle-ci se trouve déjà riche d'une expérience laborieusement acquise. Si la métaphysique n'a pas encore trouvé sa méthode, c'est que sa méthode, comme nous le montrerons, ne peut être que la méthode scientifique : or, celle-ci n'a pu naître qu'avec la science, et même, s'il s'agit de sa formulation nette et précise, seulement après la science, car jamais la théorie ne précède la pratique. L'homme découvre et crée dans tous les genres, avant de se rendre compte des moyens qu'il emploie pour créer et découvrir ; il n'en a conscience que plus tard, quand la réflexion vient s'appliquer aux créations obtenues pour en chercher le secret. Les poèmes de tout genre ont précédé l'Art Poétique ; Bernard Palissy et Galilée n'ont pas eu besoin des préceptes plus ou moins exacts de Bacon pour faire ces admirables découvertes qui rendent leurs noms à jamais célèbres ; et nos aïeux n'ont pas attendu, pour semer le froment ou cultiver les roses, que Delille ait rimé *les Jardins*, ou que Mathieu de Dombasle ait écrit sa *Théorie de la charrue* (1). La

1. C'est ainsi qu'en métaphysique même Socrate a mis en œuvre la vraie méthode ; seulement il ne l'a pas scientifi-

connaissance de la méthode est la partie la plus abstraite de la science; c'est donc toujours à la fois la plus épineuse et la moins attrayante; la moins étudiée, et partant la moins connue. Possédés de la passion de trouver, combien de savants n'ont jamais réfléchi un seul instant à ces procédés de recherche qu'ils emploient avec tant d'ingénieuse finesse? Demandez-leur comment ils s'y prennent : beaucoup ne pourront vous le dire, ou ce qu'ils vous donneront pour la méthode n'en sera souvent que l'enveloppe.

L'argument positiviste, fondé sur le vain résultat de si nombreux efforts, s'il est spécieux à première vue, n'est donc rien moins que concluant, et n'entame en rien notre droit aux recherches métaphysiques. Vient maintenant une autre question.

De ces trois théories fondamentales que nous avons brièvement rappelées : il y a des causes, et l'homme peut les connaître; il y a des causes, mais l'homme est impuissant à les saisir; il n'y a point de causes, et l'antique notion de cause est une

quement établie; il ne l'a même pas formulée; il se borne à la pratiquer tout spontanément, et sans la décrire. Il en est résulté que ses successeurs, n'ayant pas de chemin nettement jalonné, et croyant mieux faire, ont abandonné sa trace.

chimère; de ces trois théories, quelle est celle qui doit rallier notre pensée?

La solution de cette question est loin d'être facile; néanmoins, si l'on veut bien nous suivre, nous espérons être en mesure de la fournir. Malgré l'éloignement du but, nous allons énoncer ici en quelques mots nos futures conclusions, et cela pour montrer au lecteur une partie de la fin que nous nous proposons d'atteindre, et lui indiquer le fil conducteur qui, dans cette minutieuse étude, doit guider sa pensée et la nôtre.

Selon nous, le doute n'est pas possible : il y a des causes, et leur recherche, pour être ardue, n'a rien de chimérique. Un sérieux examen de l'idée de cause fera la part du vrai que renferme la théorie de Hume, mais en même temps en saura mettre à nu la complète insuffisance ; et à cette doctrine de la négation des substances, nous pourrons opposer le triple témoignage des sens, de la conscience et de la raison. Quant au positivisme, nous avons le ferme espoir de pouvoir établir qu'il n'interroge pas assez sérieusement la science sur ses moyens de connaître, qu'il n'a pas assez profondément pénétré la vraie nature de la méthode scientifique, ni suffisamment réfléchi aux divers degrés de certitude qu'elle comporte. S'il eût scruté avec plus de soin l'essence même des

procédés d'invention, il eût vu dans quelle limite ils sont encore applicables à la recherche des causes premières, et lui qui proclame si haut la souveraineté des faits, il eût alors tenu plus de compte de ce fait, si contradictoire avec sa théorie, que dans tous les temps, le but poursuivi par la pensée humaine avec le plus d'anxieuse ténacité, c'est la solution de ce problème des causes que trop légèrement il déclare absolument insoluble.

Mettre au jour le néant des vieilles méthodes comme aussi tout l'arbitraire du dogme positiviste, ce serait un grand pas sans doute, mais ce ne serait pas assez. Il ne suffit pas, en effet, de montrer un but, et d'établir que les sentiers battus n'y sauraient mener, il faut encore tracer le chemin qui peut y conduire. Ici donc s'impose à nous une dernière question : si les causes premières sont accessibles, par quel moyen les atteindre ?

Eh bien ! cette nouvelle méthode dont l'urgence est évidente, nous espérons qu'elle se dégagera d'elle-même de notre étude : c'est cette foi qui nous soutiendra dans cette analyse de nos moyens d'invention, et de leur degré de certitude, analyse longue et pénible qui devra nous occuper si longtemps. Puisse le lecteur ne pas perdre patience au milieu de ces arides recherches !

Si nous n'écoutions ici que nos convenances

personnelles, nous nous garderions sans doute d'indiquer au point de départ même la route que nous voulons ouvrir, car il est impossible d'en donner sommairement une notion exacte, et faute de la connaître suffisamment, plus d'un lecteur peut-être l'accueillera d'un sourire. Une étude préalable établissant la complète impuissance des procédés de l'ancienne métaphysique, suivie d'une autre étude où l'idée nouvelle apparaîtrait peu à peu, naissant spontanément de sa preuve même, disposerait certainement beaucoup mieux à l'accepter qu'un énoncé brusque et sans préparation. Nous ne pouvons nous le dissimuler : en livrant dès l'abord au lecteur le mot qui la doit rendre, nous courons risque de l'indisposer, de l'arrêter même dans sa lecture, et cela, parce que ce mot désigne déjà dans l'histoire philosophique un procédé trop justement décrié. Malgré cette fâcheuse perspective, nous n'hésitons pas à lui révéler au début même le secret de notre méthode ; et la raison, la voici : nous croyons qu'il importe à la clarté de la preuve que l'énoncé du théorème précède sa démonstration ; nous croyons aussi plus loyal de lui montrer d'avance où nous voulons le conduire : ainsi prévenu, il pourra plus facilement contrôler à chaque pas l'exactitude de nos assertions, et s'assurer que la voie métaphysique où nous

l'engageons n'est point, comme tant d'autres, plus ou moins semée de chausse-trapes.

Nous le disons avec la conviction profonde que nous donnent de longues années d'études scientifiques, et de patientes méditations sur les méthodes qu'emploie la science : cette voie qui rend accessible le problème si débattu des causes premières, cette voie, selon nous, la véritable et l'unique, c'est l'*hypothèse*.

Oui, l'*hypothèse*; mais à condition qu'on en comprenne bien l'usage; à condition qu'on l'entoure de toutes les précautions qui seront plus tard reconnues nécessaires ; à condition qu'on la soumette à toutes les prescriptions que la science impose. Il ne saurait, en effet, s'agir ici de ce genre d'hypothèses qui de tout temps a envahi la philosophie et l'a perdue. Qu'on nous permette de le redire: par le même mot nous n'entendons pas la même chose. L'hypothèse du passé, c'est l'hypothèse *fantaisiste,* et celle-là nous la condamnons sans réserve; l'hypothèse que nous prônons, c'est l'hypothèse *scientifique*; c'est celle dont la science fait à chaque instant usage, celle qui lui révèle tous les jours des vérités nouvelles, celle qui constamment lui sert de sonde pour fouiller les profondeurs de l'inconnu. Avant de la juger, nous demandons instamment qu'on attende de la connaître.

Depuis quelques années, l'attention a plusieurs fois été ramenée sur l'emploi de l'hypothèse dans les questions métaphysiques; mais nous croyons qu'en général on en a peu saisi le rôle et la portée. Au lieu de considérer l'hypothèse comme un procédé régulier et parfaitement scientifique, lorsqu'elle est soumise aux conditions que nous énumérerons plus tard, plusieurs n'y ont vu, ce semble, qu'un pis aller, qu'une sorte d'échappatoire, un subterfuge désespéré pour se soustraire un instant aux gênantes conclusions du positivisme. Ou bien, comme chez M. Berthelot (1), l'admission de l'hypothèse est une concession bienveillante, bien qu'au fond légèrement dédaigneuse, faite aux esprits atteints de la manie métaphysique, toutefois sous condition formelle qu'on ne la prendra pas trop au sérieux, et que, casant la philosophie sous l'étiquette significative de *science idéale*, c'est-à-dire passablement fantaisiste et chimérique, on n'aura garde de confondre les rêveries des métaphysiciens avec les notions exactes et certaines des sciences d'observation, auxquelles on réserve expressément la flatteuse qualification de *positives*. En cela l'illustre chimiste opère comme les bonnes ménagères. Dans toute maison bien tenue, l'on

1. *Revue des deux mondes*, 15 novembre 1863.

réserve une pièce spéciale ou tout au moins un coin d'armoire pour les jouets des enfants : à moins de les supprimer complétement, ce qui serait bien dur, c'est le seul moyen de ne pas les trouver partout épars, et de ne pas trébucher parmi eux à chaque instant du jour. De même, dans un coin reculé du palais de la science, M. Berthelot bâtit soigneusement un compartiment à part, bien à part, fort loin des fourneaux et des cuves à mercure; puis avec une indulgence toute paternelle pour ces grands enfants qui passent naïvement leur existence dans la contemplation des bagatelles philosophiques, il y relègue prudemment tous les joujoux métaphysiques dont le turbulent voisinage pourrait mettre en danger, tout du moins le croit-il, alambics et cornues. En résumé, si pour lui comme pour nous, métaphysique dit hypothèse, hypothèse à son tour, pour lui comme pour l'opinion courante, signifie simplement jeu d'esprit, passe-temps de désœuvré, chose parfois curieuse, mais en somme toujours décevante et futile (1).

1. Selon M. Berthelot, « tandis que la science positive une fois constituée l'est à jamais, la science idéale varie sans cesse et variera toujours.... La fantaisie tient et tiendra toujours ici la part la plus large. » Toutefois si nous constatons les dissidences, constatons aussi d'importantes analogies. Pour lui comme pour nous, le positivisme méconnaît les

Eh bien! osons le dire : nous avons la confiance d'être en mesure d'établir que cette notion de l'hypothèse est fausse, que cette classification des sciences, que cette mise à part de la philosophie n'est pas sérieuse, et que tout esprit non prévenu devra concevoir la métaphysique comme l'indique son nom même (1), c'est-à-dire comme une *suite à la physique*, comme un chapître ajouté, comme un complément indispensable aux études de la nature, qu'elle résume en les éclairant d'un jour nouveau, et non point comme une œuvre de pure fantaisie, comme un poème fantastique brodé par l'imagination en dehors des réalités positives. Pour justifier cette ligne de démarcation qu'on voudrait tracer, il n'y a point entre les deux domaines ce profond abîme creusé par les caractères opposés de certitude et d'arbitraire qu'on imagine être le cachet distinctif de ces deux ordres de sciences supposés

droits de l'esprit humain : le fait que l'humanité a de tout temps poursuivi la recherche des causes premières « dispense d'en discuter la légitimité. » — Il repousse aussi absolument toute méthode *à priori* dans le problème qui nous occupe.

1. On sait que le titre de l'ouvrage d'Aristote est : Τὰ μετὰ τὰ Φυσικά, *ce qu'il faut étudier après les traités de physique*. Que ce titre soit de lui-même ou d'un de ses disciples, la question importe ici fort peu.

absolument tranchés. La certitude, nous nous faisons fort de le montrer, est loin d'exister à tous les échelons de la science expérimentale, et plus la théorie s'élève, plus elle revêt le caractère hypothétique. Aussi nous croyons-nous en droit de l'affirmer: rien ne justifie cette brusque solution de continuité que l'on voudrait établir entre la philosophie et les sciences d'observation.

Il est d'ailleurs bien entendu que la métaphysique, telle que nous la comprenons, saura se renfermer dans un cadre sévère, éliminant avec le plus grand soin toutes ces creuses élucubrations de cerveaux malades qui se croient doués de la double vue, et pour lesquels l'infini n'a pas de mystère. Elle devra constamment se souvenir que son rôle n'est pas de poursuivre de vains fantômes, mais de saisir, dans la limite des forces humaines, avec l'aide et sous l'œil de la science, ces réalités cachées dont l'action constitue les secrets ressorts de la nature. Si l'hypothèse est nécessairement sa méthode, puisque l'hypothèse constitue l'essence même de tout procédé d'investigation, elle aura constamment cette règle présente à la pensée, que toute hypothèse qui ne naît point spontanément de la contemplation des choses et n'est pas une stricte interprétation des faits observés, doit être condamnée sans pitié comme arbitraire, et partant sans

valeur. Loin de continuer cette singulière aberration de la philosophie cartésienne qui crut trouver dans la simple pensée de l'homme la formule même de l'univers, elle fera des lois physiques comme des faits psychologiques sa constante étude, dans cette salutaire persuasion que, s'il est un légitime espoir d'arriver avec le temps à une saine notion de l'immense ensemble des choses, c'est à la condition expresse d'avoir donné toute sa sollicitude à l'examen assidu des innombrables éléments composant ce tout infini.

Mais ici nous prévoyons une objection sérieuse: « Vous aurez beau faire, va nous dire le lecteur, la métaphysique ainsi conçue gardera fatalement sa marque originelle: née de l'hypothèse, elle restera toujours plus ou moins hypothétique. Alors, adieu la certitude ! »

Ici commeplus tard, comme toujours, nous irons droit devant nous jusqu'au bout de notre pensée, la voie oblique n'étant pas la nôtre. Nous ne pouvons que lui répondre: vous avez raison ; nous n'aurons pas la certitude.

Selon nous, le dogmatisme philosophique a fait son temps; et si le positivisme a tort de nous refuser le droit de remonter aux causes premières, la philosophie autoritaire n'est pas plus heureuse, lorsqu'elle prétend donner à ses solutions la forme

rigoureuse du théorème de géométrie. Le vieux mot de Socrate, si souvent répété qu'il semble usé: « Je ne sais rien, si ce n'est que je ne sais rien », contiendra toujours une vérité profonde; bien compris dans son esprit, et complétement dégagé de ce travestissement sceptique dont l'affuble Arcésilas, que signifie-t-il, en effet, sinon conscience de la faiblesse de nos facultés, aperception nette des nombreuses chances d'erreur que la science même peut courir, et comme conséquence obligée, prudente défiance dans l'affirmation? Non, de nos jours moins que jamais, celui-là n'a point l'esprit philosophique qui croit posséder la vérité parfaite, sans nuage et sans mélange. Voulez-vous faire œuvre scientifique dans le tracé de la voie qui doit vous mener aux causes premières? Tenez-vous à mi-chemin de l'affirmation hautaine, dogmatique, qu'apporte trop souvent dans ses recherches telle ou telle métaphysique, et de la négation absolue de toute investigation de ce genre que le positivisme pose en principe. Quant à nous, notre conviction est celle-ci : les causes premières ne sont ni tout-à-fait saisissables, ni complétement inaccessibles : il y a, dans le problème qu'elles soulèvent, une part pour la science, et une autre, une grande, pour l'ignorance ; et s'il est des notions à notre portée, il en est d'autres aussi qu'il faut

désespérer d'atteindre : sachons voir la borne qui limite le champ ouvert à nos investigations ; au-delà, sachons apercevoir l'abîme où nous ne pourrions que nous perdre, si nous voulions tenter de le franchir.

Sans entrer dans des détails ici hors de propos, il est assez facile de marquer d'un trait la ligne de démarcation qui, dans la question présente, doit séparer à jamais le possible de l'impossible, comme aussi d'indiquer le degré de confiance que, dans une sorte de région intermédiaire, il convient d'octroyer aux vues de la raison relativement à certains éléments plus ou moins accessibles du problème des causes.

Il est un genre de connaissance qui se dérobera toujours à nous, et que nous devons absolument renoncer à poursuivre : c'est la connaissance de l'essence même de toute cause première. Voilà un fait qui saute aux yeux de toute personne exempte de parti pris. Pour tout homme au courant des méthodes et des ressources limitées de la science, il est de la dernière évidence que jamais nous ne saurons ce qu'est en soi la matière, ce qu'est en soi l'esprit, ce qu'est Dieu en tant que substance. En dépit des folles prétentions de certaines philosophies, il ne peut y avoir de doute sur la question de l'essence : savoir ici se résigner à

l'ignorance, c'est la seule science possible du vrai philosophe. On comprendra sans peine que ce n'est pas ici le lieu d'insister sur ce point, d'autant plus que plus tard, à propos des doctrines contraires, nous aurons souvent l'occasion d'y revenir. Pour le moment, ce que nous croyons devoir indiquer un peu plus longuement, c'est cette part de l'inconnu, que la science, pénétrant à des profondeurs diverses dans ces mystérieuses régions, peut plus ou moins espérer découvrir.

Si plonger dans l'essence même des choses est impossible à l'homme, s'il ne lui est pas donné de pouvoir s'emparer du secret des êtres, il peut du moins, d'après la différence de leurs manifestations, constater entre eux des différences de nature, et savoir, en présence d'une classe entière de phénomènes du même ordre, s'il doit ou non recourir, pour les expliquer, à l'hypothèse d'un agent spécial, s'il est ou non logique de les considérer comme la révélation d'un être distinct de ceux auxquels il attribue déjà d'autres groupes de faits. Quant à nous, nous n'en saurions douter: avec le temps, avec la persévérance dans la recherche, l'homme pourra, par le travail accumulé des générations, savoir s'il convient, par exemple, de rapporter les faits de conscience à la matière, ou s'il est indispensable, pour leur explication rationnelle,

de leur supposer un substratum de nature toute différente. De même encore, quand abandonnant les procédés impuissants suivis jusqu'alors, la métaphysique voudra bien suivre d'un pas ferme la voie tracée par la science, elle se trouvera tôt ou tard en mesure de juger s'il est conforme aux résultats des observations scientifiques de considérer l'univers comme uniquement régi par des forces aveugles, ou si l'hypothèse d'une pensée dirigeante n'est pas beaucoup plus en harmonie avec les faits. Hypothétique à l'origine, ou bien l'existence d'une certaine cause sera postérieurement démentie par une étude plus complète des phénomènes naturels, ou bien, mise en présence des découvertes incessantes de la science, elle acquerra chaque jour quelque nouveau degré de probabilité par sa conformité de plus en plus évidente avec l'ordre universel des choses. Et c'est ainsi qu'à l'aide de l'hypothèse et de cet autre facteur indispensable, le temps, la science pourra faire une conquête nouvelle, et marcher de plus en plus vers la certitude.

En même temps que s'établit ainsi progressivement, et pour ainsi dire expérimentalement, l'existence de telle ou telle cause, en même temps aussi, cela est de toute évidence, nous arrivons à connaître, avec les mêmes éléments de probabilité, certaines propriétés de cette cause, celles-là mêmes

dont les manifestations ont révélé son existence. Mais la science ne s'arrêtera pas là : de ces propriétés directement observées, souvent elle sera conduite à en inférer d'autres qui lui sembleront se rattacher aux premières par un lien rationnel plus ou moins étroit, tout en échappant plus ou moins complétement au contrôle de l'expérience. Alors se présentera nécessairement cette question : Quel degré de confiance convient-il d'accorder aux notions ainsi obtenues ? Il est clair, en effet, qu'au doute plus ou moins accentué pouvant porter encore sur l'existence de l'objet, viennent s'ajouter de nouvelles causes d'incertitude provenant de la validité plus ou moins grande de l'inférence qui donne naissance aux propriétés dérivées, car cette inférence n'étant pas une déduction proprement dite, recèle toujours quelque élément hypothétique. Pour mieux nous faire comprendre, prenons un exemple. Supposons admise à peu près sans conteste la différence de nature entre la matière et l'esprit. L'un des caractères fondamentaux de cette distinction sera la composition de l'une et la simplicité de l'autre ; mais la composition des corps organisés rendant possible, à un moment donné, leur dissolution, on est naturellement conduit à penser que l'être simple, étant indécomposable, ne présente aucune possibilité

de destruction (1), et que par conséquent l'esprit doit être immortel. L'immortalité de l'esprit, voilà donc bien une propriété dérivée, car elle n'est pas tirée directement des faits observés,

1. Toutefois, conclure qu'il ne présente *aucune possibilité* de destruction, c'est certainement sortir de la déduction : on est seulement en droit d'affirmer qu'il ne peut être détruit par *décomposition*. Aller au-delà, ce n'est plus *déduire*, c'est poser un certain *à priori*, c'est admettre que la décomposition est le seul mode possible de destruction, postulat qui n'a rien d'effrayant pour nous, mais que plus d'un spiritualiste n'accepterait pas volontiers, car il équivaut à cette vue rationnelle que, *la destruction d'un être simple étant inconcevable, est impossible;* or, cette vue rationnelle a sa contre-partie tout aussi rationnelle : *la création d'un être simple, étant inconcevable, est impossible.* A moins d'inconséquence, on ne peut accepter l'une sans l'autre. Si l'on nous demande ce que nous pensons de ce postulat, nous répondrons que, selon nous, il doit être admis comme tout autre, mais comme tout autre sous bénéfice d'inventaire, vu que son contraire, tout en paraissant inconcevable, ne porte pas nettement le caractère de l'absurde. C'est ainsi qu'en mécanique rationnelle on admet au point de départ certaines vues de l'esprit, certaines hypothèses, mais sous condition de vérifier ensuite si les conséquences déduites sont toujours et partout en harmonie avec les faits. Un postulat, dans ce cas, n'est pas autre chose qu'une hypothèse probable provisoirement admise. Tout ce qu'on en déduira sera donc marqué d'un caractère hypothétique.

mais bien inférée d'une des propriétés dont les manifestations antérieurement constatées ont fait conclure à son existence même. D'ailleurs, par nature, elle semble échapper à tout contrôle expérimental. Cela étant, quel sera donc son degré de certitude ? Notons, en effet, que ces sortes d'inférences, de l'aveu même de philosophes spiritualistes (1), ne sont pas des déductions certaines comme celles de la géométrie : on n'y procède pas « du même au même, » et « quelque intimement unies que soient les propriétés d'immortel et de simple, elles ne sont point identiques (2). »

1. Voir A. Gibon, *cours de Philosophie*, 1 vol. p. 363 et suivantes.

2. F. Huet, la science de l'esprit, t. Ier, p 445. Il ajoute : « on découvre dans ces sortes de raisonnements une évolution ou génération de vérités : on pourrait les appeler *raisonnements par évolution*. » Il suit de là, suivant le même auteur, que Condillac se trompe : « il ne voit, dit-il, qu'une sorte de raisonnements, et il oublie ceux qui offrent le plus d'intérêts. » Condillac n'a pas si tort qu'il le croit. Il n'y a pas ici *génération de vérités*, dans le sens où l'entend M. Huet ; il y a simplement admission tacite d'un postulat servant de majeure ; on déduit, mais d'un majeure sous-entendue qui est plus ou moins hypothétique. Ici, comme toujours, le principe générateur, c'est l'hypothèse. Il est

Et si, l'hypothèse de l'immortalité étant admise pour d'autres raisons qui ont bien leur valeur, l'on voulait ensuite, comme on l'a tant de fois cherché, découvrir par une série d'inférences plus ou moins semblables, la destinée même de l'esprit dans cet avenir sans bornes ouvert ainsi devant lui, ne voit-on pas, à mesure qu'on s'éloignerait du point de départ, combien décroîtraient rapidement les garanties de certitude sur lesquelles on pouvait compter à l'origine? Pour peu d'ailleurs que le lecteur veuille bien y réfléchir, il trouvera facilement parmi les attributs que confère à telle ou telle cause première telle ou telle philosophie, de nombreux exemples de propriétés simplement inférées, unies par un lien tantôt serré, tantôt assez lâche à des propriétés dûment constatées, ces propriétés inférées n'étant point, du moins fort souvent, susceptibles de recevoir des faits observables ni démenti bien net, ni confirmation très-précise. Eh bien! s'il en est ainsi, quel sera donc, dans tous ces cas divers, le rôle obligé de la science? Il nous

facile de voir que le raisonnement fait revient au syllogisme suivant :

Ce qui ne peut être décomposé ne peut être détruit;
Or, l'esprit ne peut être décomposé;
Donc l'esprit ne peut être détruit;
La preuve serait faite, si la majeure était certaine.

semble, sauf erreur, que s'il est parfois très-délicat dans la pratique, il est en théorie des plus simples.

Puisqu'il existe entre les notions qu'elle pose des différences considérables au point de vue de la certitude, elle doit s'efforcer de faire ressortir, avec la provenance de chacune, le degré précis de confiance qu'il convient de lui octroyer. En même temps qu'elle met en relief ses positions bien acquises, il faut aussi qu'elle sache avouer ses points faibles ; au lieu de protéger toutes ses conceptions d'une égale puissance d'affirmation, il est indispensable qu'elle s'attache à établir nettement leur valeur relative, à peser rigoureusement chacune d'elles dans la balance de la certitude, à constituer entre elles, suivant qu'elles y seront trouvées plus légères, une véritable hiérarchie de probabilités où la pensée voie clairement la place de chaque chose ; hiérarchie mobile, bien entendu, où les rangs devront souvent s'intervertir, où chaque notion pourra chaque jour descendre ou monter suivant les progrès réalisés dans tout l'ensemble des études cosmiques. Ou nous nous trompons fort, ou c'est ainsi qu'il lui sera donné de construire un ensemble de doctrines vraiment digne d'elle, et capable de réunir dans une conviction commune toutes les intelligences sérieuses

possédées du besoin de savoir, et éprises de l'amour du vrai.

En résumé, si l'homme ne peut pénétrer l'*essence* d'aucune cause, il lui est cependant possible d'arriver à connaître, avec un degré plus ou moins élevé de certitude, l'existence distincte de chaque cause spéciale correspondant à chaque ordre de phénomènes, et, par la constatation du caractère particulier de chacune de ses manifestations, de saisir ce qui fait qu'elle est *soi*, et ne se confond avec aucune autre. Parmi ses propriétés, d'ailleurs, celles d'où l'on conclut son existence seront toujours connues avec le même dégré de probabilité qu'elle-même; et quant à celles dont la notion tire son origine d'une inférence hypothétique, la science peut se mettre en mesure d'apprécier à chaque instant le rang qu'elles doivent occuper dans l'échelle hiérarchique de la certitude.

Seulement, il faut bien le reconnaître : ici le temps est un facteur indispensable, s'imposant de toute nécessité à la patience du métaphysicien, sans qu'aucun effort puisse jamais y suppléer. En effet, le travail nécessaire pour constituer un tel ensemble de connaissances, aussi nettement précisées, ne saurait être le produit d'un jour. En outre, pour soutenir ses forces et vivifier son œuvre, la Métaphysique est tenue d'emprunter sa

nourriture à toutes les autres sciences ; or, en dépit de certaines prétentions, celles-ci sont encore bien jeunes pour donner des fruits bien mûrs. Aussi sommes-nous encore très-loin de l'heure, si jamais elle vient, où l'homme pourra reposer en paix sa pensée dans la sérénité de la science. Bien des difficultés sont à vaincre, bien des travaux à faire ; et si dans l'ordre purement matériel il a fallu à l'humanité tant de labeurs pour passer du triste état de l'âge de la pierre à la civilisation déjà brillante de l'âge du télégraphe et de la locomotive, il ne faut pas s'attendre à lui voir résoudre en un clin d'œil les problèmes les plus ardus qui puissent occuper son intelligence ; il ne faut pas, en de telles matières, exiger dès aujourd'hui de l'esprit humain des réponses arrêtées, des solutions définitives et sans appel, entraînant fatalement toutes les convictions. Non, nous n'en sommes pas à la certitude : l'homme y parviendra-t-il jamais ? Pour nous, en fait de causes premières, connaître n'est pas avoir une science assurée, indiscutable, infaillible : nous ne saurions croire qu'on puisse jamais viser si haut, mais nous pensons que dès maintenant, la science est en mesure, dans les questions métaphysiques les plus importantes, de nous présenter un ensemble de raisons suffisantes pour motiver et asseoir une conviction

sérieuse. De plus, nous sommes convaincu que dans cet immense avenir ouvert devant elle, et si brillamment annoncé par un siècle fécond en grandes œuvres, chaque jour lui apportera quelque lumière nouvelle, et viendra combler quelque lacune, réduire quelque doute, fortifier quelque croyance. Sans doute, la connaissance, née de l'hypothèse, gardera longtemps et même toujours quelque trace de sa marque originelle ; mais il est certain aussi que ce caractère ira s'atténuant de plus en plus dans la suite des temps par les progrès incessants de la Pensée. Heureuses donc ces générations, invisibles dans le lointain des âges, pour lesquelles tant d'épaisses ténèbres qui nous enveloppent encore se seront par degrés dissipées devant le flambeau de plus en plus radieux de la science ! Mais si nous ne pouvons prétendre à leur félicité, s'il ne nous est pas permis d'espérer la jouissance sereine et sans effort de la connaissance, notre rôle n'en est pas moins nettement tracé, et certes il a bien son genre de beauté et de grandeur : à nous de travailler pour nos successeurs dans la vie comme nos devanciers ont travaillé pour nous ; à nous le défrichement sans grand espoir de moisson ; à nous le labeur infatigable ; à nous l'austère volupté de la recherche obstinée.

Pour compléter quelque peu cet aperçu, nécessairement bien vague, de la façon dont nous concevons l'étude des causes premières et des résultats que nous pouvons en attendre, qu'on veuille bien nous permettre, en vue de rendre notre pensée un peu plus sensible, une comparaison dont la justesse, nous l'espérons du moins, frappera plus tard le lecteur ;

Une cause première, selon nous, c'est quelque chose comme une Terre inconnue, une Ile cachée et mystérieuse, une sorte de lointaine Atlantide perdue au sein des mers. Aussi pour oser en poursuivre la recherche au milieu des solitudes inexplorées d'un Océan sans bornes, s'il est indispensable d'être bon pilote, cela certes ne peut suffire : il faut surtout avoir le cœur haut ; il faut savoir non-seulement affronter les terribles chances du naufrage, mais encore braver, ce qui peut-être est plus redoutable, ce blâme méprisant qu'inspirent toujours aux timides les nobles infortunes de l'audace. Nouveau Colomb désireux de grandes aventures, vous sentez-vous de taille à entreprendre, en vue de découvrir cette Terre quasi fantastique, le plus périlleux des voyages ? En ce cas, bon courage et bon vent ! Mais sachez-le bien : avant d'en apercevoir à l'horizon fuyant la silhouette incertaine, longtemps, bien long-

temps sans doute il vous la faudra chercher sur la vaste étendue de l'abîme. Que de fois, trompé par votre ardeur même, il vous arrivera de prendre pour elle quelque vaine apparence, quelque fantôme de l'air ! Plus d'un est parti qui ne l'a jamais vue : est-il bien sûr que vous l'apercevriez jamais ? Mais écartons ce triste présage ; oui, plus heureux que d'autres dont vous mettrez à profit les erreurs mêmes, il vous sera donné de la voir : c'est là notre espérance et la vôtre. Toutefois, quand après de bien longues et pénibles vigies, après d'interminables recherches, après des circuits sans fin sur une mer trompeuse, vous parviendrez à saisir dans la brume du matin ses vagues et flottants contours, quand le cœur plein de joie, vous croirez n'avoir plus qu'à cingler vent arrière pour atteindre la rive tant désirée, c'est alors que vos yeux s'ouvriront, et que le vrai problème viendra seulement s'offrir à vous : une zône immense de récifs cachés seront là comme d'innomblables bastions pour défendre la plage tant convoitée, et lui faire une ceinture infranchissable. Aborder ? Impossible ! Que faire alors ? Vous armer de courage, de patience, et surtout de prudence ; louvoyer sans cesse, sonder les passes étroites, glisser lentement entre les rares et trop courts interstices des rochers, non dans l'espoir

chimérique de planter enfin fièrement le drapeau sur votre conquête, mais seulement pour la contempler, pour la serrer de plus près, cette terre si ardemment poursuivie, pour en crayonner les contours, pour en saisir par une âpre recherche tous les principaux traits, ses golfes et ses promontoires, l'embouchure de ses fleuves et le profil lointain de ses montagnes, les couches qui composent ses falaises abruptes, et la végétation qui couvre les pentes adoucies de ses côteaux; en un mot, il vous faudra chercher, chercher encore, chercher toujours.... et parfois aussi savoir attendre: attendre qu'un heureux coup de vent balaie le nuage qui dérobe aux regards un de ses innomblables et mouvants aspects.... et surtout vous défendre des illusions, et ne pas prendre pour des réalités certaines les mirages trompeurs d'une imagination surexcitée et trop avide de savoir.

Il faut donc en prendre notre parti: dans le problème des causes, moins encore que dans tout autre, la science absolue n'est point chose humaine ; et quoi que nous fassions, nous n'aurons pas la certitude. Certes pour tout esprit philosophique, ce serait pourtant le plus grand des biens; mais veuillez peser ce mot, la certitude! Et dites-nous si, dans certains cas, vous ne trouvez pas son contenu bien lourd pour la faiblesse humaine.

La certitude? En dehors des sciences abstraites, est-ce donc chose si commune?

On nous dira peut-être: « Mais si la condition de la certitude est l'abstraction, la Métaphysique n'est-elle donc pas une science abstraite? N'est-ce pas même la plus abstraite de toutes? » Entendons-nous, et ne confondons pas *abstrait* avec *difficile*. Déterminer le vrai caractère des sciences abstraites comme l'Arithmétique ou la Géométrie, c'est une étude que tout prochainement nous aurons à faire; on verra clairement alors que la Métaphysique n'en fait nullement partie. Bornons-nous donc présentement à une réponse provisoire tirée de l'objet même de cette dernière science. Pour nous, la Métaphysique, c'est cette partie de la science philosophique qui s'occupe de la recherche des causes premières, ou plus généralement de l'origine et de la fin des choses; or les causes premières, quelle que soit leur essence, ne sont point des abstractions: que le monde soit sorti d'une abstraction, c'est une de ces niaiseries Hégéliennes dont le plus simple bon sens suffit à faire justice; et l'on nous accordera bien que la mission du philosophe n'est pas d'être plus sot que le vulgaire. La Métaphysique porte donc tout entière sur des *existences*, elle a pour objet des *êtres concrets* qu'il s'agit pour elle de déterminer, et

dont elle doit étudier le rôle dans la nature. C'est donc une science, plus arduesans doute, mais tout aussi concrète que la physique elle-même, et par suite, comme nous le verrons plus tard, assujettie, pour réussir, à l'emploi des mêmes méthodes.

Nous n'aurons pas la certitude : qu'y faire? Et comment l'aurions-nous, si la nature des choses y met obstacle? Au lieu de nous condamner sur ce simple aperçu, nous prions donc instamment le lecteur de vouloir bien nous suivre, et d'étudier avec nous l'essence même des questions métaphysiques, afin de voir quelle méthode les peut rendre accessibles, et si leur solution comporte la certitude. L'objection, en effet, ne saurait valoir que dans un seul cas : si l'on peut nous montrer, en dehors de l'hypothèse, une voie plus sûre pour attaquer le problème des causes premières. Or, nous nous croyons en mesure de le démontrer : cette méthode n'existe pas.

Non, nous n'aurons pas la certitude. Mais la science expérimentale elle-même est fort loin de la posséder toujours. Sur toute question, que d'indécision souvent! que d'erreurs même! Nous établirons surabondamment plus loin ce point important de doctrine : ce n'est parfois qu'à grand'peine qu'elle obtient la certitude dans la simple région des faits, et souvent il faut que de bien longues

années passent sur un même fait, avant qu'on puisse le considérer comme certain. D'ailleurs les faits seuls ne font pas la science, car la science ne saurait, comme un livre de cuisine, n'être qu'un recueil de recettes : elle doit forcément interpréter les faits, les unir par un lien théorique, les souder entre eux pour une vue d'ensemble ; or, dès qu'elle met le pied dans le domaine de la théorie, elle fait à chaque instant quelque faux pas. Voulez-vous vous en convaincre ? Réunissez d'une part toutes les vérités scientifiques incontestables acquises depuis un siècle à la science, et d'autre part entassez toutes les erreurs commises durant le même laps de temps, soit dans le simple domaine des faits, soit dans la région des théories, et vous arriverez à ce résultat : la première somme, malgré sa haute importance intrinsèque, sera bien petite relativement à la seconde. Pour ignorer cela, il faut n'avoir étudié la science que dans des manuels de bacheliers. Convenons-en donc : l'homme, hélas ! est ainsi fait : il n'arrive à la vérité que par un chemin semé d'erreurs. C'est humiliant sans doute à reconnaître ; mais à quoi servirait de s'insurger contre la nature des choses ?

Encore une remarque pour finir. Si nous croyons devoir condamner sans réserve toute métaphysique dogmatique, est-ce à dire pour cela que nous

soyons sceptique? Certes, pas le moins du monde, et pareille conclusion ne prouverait qu'une chose : une ignorance complète, chez son auteur, du mode de penser de tout homme qui vit de science. Un chapitre spécial, vers la fin de notre travail, sera consacré à tracer profondément la ligne de démarcation qui doit à jamais séparer l'esprit scientifique et son doute vivifiant et salutaire, moteur essentiel de toute recherche et de tout travail intellectuel, d'avec le Pyrrhonisme au doute énervant et morbide, destructeur inepte de toute pensée et de toute vie. Présentement, bornons-nous à caractériser par un seul trait la situation de la Métaphysique relativement à la certitude.

Demandez au Physicien qui, dans son cours d'optique, vous expose avec un soin si minutieux la théorie de l'Ether, demandez-lui s'il a la *certitude* de l'existence de ce fluide : il vous répondra négativement; mais modifiez un peu votre question; informez-vous s'il *croit* à l'existence de l'éther; il vous dira que oui. Eh bien! de même, si la Métaphysique, telle qu'elle nous apparaît, ne peut nous donner la certitude (qu'on nous permette un pléonasme), la certitude complète, la certitude absolue, elle peut du moins, nous en sommes sûr, autoriser la croyance confiante,

légitimer la conviction ferme, engendrer la foi philosophique.

Certaines personnes pourront penser que ce n'est pas assez : qu'elles nous permettent, au moins comme réponse provisoire de leur rappeler un souvenir historique dont la haute portée philosophique ne saurait échapper à personne.

Quelques instants seulement avant la dernière et fatale visite du serviteur des Onze, Socrate, l'âme sereine et toute pénétrée d'une douce joie, se comparait lui-même au cygne chantant à l'heure suprême un chant plus suave, heureux qu'il est de remonter enfin vers le Dieu qu'il sert. Et pourtant Socrate qui venait de discourir longuement sur l'âme et sur ses destinées, Socrate n'avait pas la certitude. Ecoutez plutôt ses dernières paroles, résumé de toute sa pensée : « Soutenir que toutes ces choses soient comme je vous les ai exposées, c'est ce qu'un homme de sens ne saurait faire. Mais que l'état des âmes et leurs demeures soient ou comme je vous l'ai dit, ou à peu près, l'âme étant, paraît-il, immortelle, c'est ce qui me semble admissible, et la chose vaut bien la peine qu'on hasarde d'y croire. Oui, c'est un risque qu'il est beau de courir, et qu'il faut accepter avec joie » (1).

1. Τὸ μὲν οὖν ταῦτα διισχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν, ὡς

Ainsi Socrate n'ignorait nullement le côté faible de ses conceptions : il avait parfaitement conscience du rôle de l'hypothèse dans l'établissement de ses doctrines, il savait fort bien qu'il ne possédait pas la certitude ; et ce qu'il affirmait, c'était une conviction, c'était une espérance (1). Eh bien !

ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκήσεις, ἐπείπερ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα, τοῦτο καὶ πρέπειν ἐμοὶ δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν · καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος · καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ. PHÉDON, § LXIII.

1. « Ἐλπίζω » dit-il (§ VIII); « Εὔελπίς εἰμί... » (id.) « μέλλων... εὔελπις εἶναι... » (id.) etc.... Ce qui nous semble admirable chez Socrate, c'est qu'il a deviné d'instinct la méthode scientifique (il y a bien sans doute un peu d'alliage, mais il est impossible de séparer aujourd'hui nettement la part du maître d'avec celle du disciple) : il sait qu'il procède par hypothèse, et que sa preuve n'est pas absolue. Aussi fait-il souvent la part du doute. Écoutez encore les lignes suivantes : « Je m'efforcerai, non de vous persuader de la vérité de mes paroles, bien qu'un tel résultat ne me soit pas indifférent, mais bien de me convaincre moi-même. Car voici comme je raisonne, mon cher ami, et tu vas voir avec quel avantage : si les idées que j'expose ici se trouvent être vraies, il est certes bon d'y croire ; si, au contraire, il n'y a rien après la mort, je m'évite au moins présentement l'ennui de vous être à charge par mes lamentations. Mais bientôt, pour moi, cette ignorance va finir. » Οὐ γὰρ ὅπως τοῖς παροῦσιν ἃ ἐγὼ λέγω δόξει ἀληθῆ

devant ce grand spectacle de Socrate buvant paisiblement et volontairement la cigüe pour attester sa foi philosophique, qui donc oserait se croire en droit d'être plus exigeant que lui-même ? Qui pourrait prétendre que la conviction, que l'espérance ne sauraient suffirent à rendre fort dans la vie, et qu'il faut de toute nécessité la certitude elle-même ? Qu'on veuille bien nous le dire : en quoi donc l'espérance, en quoi la conviction sont-elles insuffisantes pour conduire à bien vivre, quand Socrate est là pour nous prouver qu'elles suffisent à savoir mourir ?

Ainsi, nous n'hésitons point à le reconnaître, et cela aussi explicitement que possible : quand nous présentons au lecteur la méthode hypothétique comme le seul procédé rationnel dans toute investigation métaphysique, nous n'entendons nullement l'ériger en méthode infaillible.

εἶναι προθυμηθήσομαι, εἰ μὴ εἰ πάρεργον, ἀλλ'ὅπως αὐτῷ ἐμοὶ ὅ τι μάλιστα δόξει οὕτως ἔχειν. Λογίζομαι γάρ, ὦ φίλε ἑταῖρε· Θέασαι ὡς πλεονεκτικῶς· εἰ μὲν τυγχάνει ἀληθῆ ὄντα ἃ ἐγὼ λέγω, καλῶς δὴ ἔχει τὸ πεισθῆναι· εἰ δὲ μηδέν ἐστι τελευτήσαντι, ἀλλ'οὖν τοῦτόν γε τὸν χρόνον αὐτὸν τὸν πρὸ θανάτου ἧττον τοῖς παροῦσιν ἀηδὴς ἔσομαι ὀδυρόμενος· ἡ δὲ ἄγνοιά μοι αὕτη οὐ ξυνδιατελεῖ » PHÉDON, § XL. On pourrait extraire de l'*Apologie*, du *Timée*, etc., plus d'un passage exprimant nettement la même idée.

Certes, nous avons cette persuasion que, bien maniée, elle doit, avec le temps, conduire l'homme à la science ; mais nous ne saurions nous dissimuler que momentanément, elle peut aussi nous tromper. C'est chose évidente : en la suivant, il se peut que parfois nous errions ; mais qu'y faire ? Ici, nous ne pouvons que répéter après Socrate : Puisque ce risque est nécessaire, il nous semble beau de le courir, « καλὸς γάρ ὁ κίνδυνος » ; pas plus que Socrate, nous ne prétendons à la connaissance absolue ; comme lui, devant toute solution de ces mystérieux problèmes qu'agite la Métaphysique, nous sommes convaincu que, pour pouvoir dire en toute certitude : « Voilà la vérité », il faudrait l'avoir reçue de Dieu même, « θεοῦ ξυμφήσαντος » (1) ; et c'est avec Socrate enfin, qu'au

1. « Τὰ μὲν οὖν περὶ ψυχῆς, ὅσον θνητὸν ἔχει καὶ ὅσον θεῖον, καὶ ὅπῃ, καὶ μεθ'ὧν, καὶ δι'ἃ χωρὶς ᾠκίσθη, τὸ μὲν ἀληθές, ὡς εἴρηται, θεοῦ ξυμφήσαντος τότ'ἂν οὕτω μόνως διισχυριζοίμεθα · τό γε μὴν εἰκὸς ἡμῖν εἰρῆσθαι καὶ νῦν καὶ ἔτι μᾶλλον ἀνασκοποῦσι διακινδυνευτέον τὸ φάναι, καὶ πεφάσθω. τὸ δ'ἑξῆς δὴ τούτοισι κατὰ ταὐτὰ μεταδιωκτέον. Timée, § xxxiii.

« Sur la nature de l'âme, sur la distinction d'une partie mortelle et d'une partie divine, sur leur séparation et leur localisation, sur les raisons qui ont déterminé ce partage, pour pouvoir dire : Voilà la vérité, il faudrait l'avoir apprise

nom même de l'imperfection de l'humaine nature (1), et comme conséquence rigoureuse de ce droit absolu de recherche qui est le droit absolu de la science, nous croyons pouvoir

de Dieu même. Mais, du moins, que toutes ces considérations soient vraisemblables, c'est ce qu'on peut d'autant plus affirmer qu'on y réfléchit davantage, et nous l'affirmons. Poursuivons donc nos études d'après la même méthode. » Trad. CHAUVET, p. 263.

1. On nous dira peut-être encore : « Mais depuis Socrate la conscience humaine, mieux éclairée, est devenue plus exigeante ; la science a marché, et ces problèmes, dont Socrate ne pouvait qu'entrevoir les solutions, une importante école philosophique se croit de nos jours en mesure de les résoudre. » Bornons-nous pour le moment à présenter au lecteur une simple réflexion : « Si les raisonnements du spiritualisme étaient absolument rigoureux et concluants, tout le monde les accepterait comme tout le monde accepte telle ou telle proposition de géométrie Or, qu'il veuille bien écouter les paroles suivantes d'un homme de foi intense, et dont la pensée ne saurait être suspectée : parlant de l'immortalité de l'âme, M. Guizot déclare que c'est un fait « qui ne se déduit point, ne se prouve point (*Études morales*, 1858, p. 107, 112). » Il n'accepte donc pas plus que nous les prétendues preuves apportées par cette école. Toutefois, il va beaucoup trop loin, croyons-nous, quand il ajoute que « même il ne s'explique point, qu'il ne saurait entrer dans le domaine de la science, et que l'homme ne peut le saisir que sous sa forme instinctive et spontanée. » Suivant nous, l'hypothèse lui ouvre toute

sans scandaliser personne, si ce n'est Anytus ou Lycon, revendiquer pour le philosophe, et cela avec autant d'humble résignation que d'énergique résolution, le droit d'être faillible.

grande la porte de la science, et lui fait sa place légitime dans le *credo* philosophique. — Que le lecteur veuille bien nous accorder patience et persévérance, et nous espérons finir par le convaincre.

PROGRAMME.

Le but de la philosophie (1), c'est l'explication même de la nature. Constituer une théorie de l'universalité des choses, résoudre la grande énigme du monde, sonder le double infini de l'Espace et du Temps, voilà l'entreprise du philosophe : entreprise audacieuse, immense, effrayante. Faut-il donc s'étonner, si trop souvent, malgré

1. On donne parfois de la philosophie certaines définitions qui nous semblent beaucoup trop étroites pour être acceptables : « C'est, disent quelques philosophes, la science de l'Homme », ou « la science de l'Ame », ou « la science de l'Esprit. » A première vue, l'on pourrait croire qu'ils s'occupent seulement de l'homme, ce qui n'est pas ; car cette définition une fois posée, ils s'autorisent des relations de l'homme avec l'extérieur pour nous donner une théorie de l'univers, et nous faire assister à la naisance du monde tout comme s'ils l'avaient vue de leurs yeux. C'est encore la même raison qui les conduit à consacrer une bonne partie de leur œuvre à l'exposition

tous ses efforts pour atteindre la pleine lumière, il ne peut dépasser la pénombre?

La tâche que nous nous sommes imposée, on le sait, c'est d'étudier les procédés à suivre pour arriver, dans la limite du possible, à la construction de la science. Nous disons *dans la limite du possible*, car il est certaines conditions indispensables à l'entière obtention du but poursuivi, conditions qui ne sauraient jamais être absolument réalisées.

Se peut-il, en effet, que l'on parvienne à connaître le tout sans posséder au préalable la connaissance complète des parties? Évidemment non. Or, l'étude de chacune des parties de l'univers relève d'une science spéciale; une première condition de succès pour la philosophie, condition tout-à-fait nécessaire, ce serait donc que chaque

des attributs divins. En un mot, à propos de l'homme, ils embrassent tout comme nous l'universalité des choses. Mais alors pourquoi ne pas le dire? Pourquoi dissimuler l'ensemble derrière une de ses moindres parcelles? Si les rapports de l'homme avec ce qui n'est pas lui suffisaient pour justifier certaines définitions de la philosophie, nous ne voyons pas trop pourquoi l'on ne pourrait pas tout aussi bien la définir la *science du moucheron*, car en épuisant aussi la série des relations de toute nature de cet animal, l'on serait pareillement conduit à l'étude de l'homme, du monde et de Dieu même.

science particulière fût parfaite, qu'elle eût fourni son dernier mot, sa formule suprême ; et malheureusement il est trop clair que cette condition ne sera jamais remplie. A défaut de celle-là, une autre au moins devrait être satisfaite : ce serait que le philosophe possédât toutes les sciences particulières dans leur entier développement actuel, puisque ce sont elles qui doivent fournir les matériaux mêmes de l'édifice à construire ; or, la vie est bien courte, et la tâche est bien longue : qui pourra jamais se croire en mesure de réaliser un tel programme ? Comme toute autre science, et même plus qu'elle, la science philosophique est donc à jamais condamnée à rester en deçà du but, et bien que son progrès soit sans limite, bien que sa marche vers la perfection soit libre, jamais pourtant elle ne saurait être qu'une ébauche plus ou moins bien réussie de son idéal même (1).

1. Aussi ne pouvons-nous réprimer un sourire, quand nous entendons M. Cousin proclamer que « la philosophie est la lumière de toutes les lumières..... l'intelligence absolue, l'explication absolue de toutes choses. » (Introd. à l'histoire de la phil. p. 24, 1841). Jusqu'ici, elle est si peu l'explication absolue que, par suite de l'absence de la vraie méthode, elle n'a su encore que balbutier à la fois le *oui* et le *non* sur toute question. En écrivant le passage

En tout cas, la seule voie à suivre, c'est évidemment de marcher avec la science et par la science ; or, c'est là tout juste, croyons-nous, ce qui jusqu'à ce jour n'a pas été suffisamment compris. Que la Métaphysique n'ait pas encore trouvé sa route, qu'elle ne soit pas encore en possession de sa méthode, voilà, on se le rappelle, un premier point fondamental que nous avons pris l'engagement d'établir ; et nous allons essayer sans retard de remplir notre promesse. Toutefois, on le comprendra sans peine, nous ne saurions songer à faire ici l'historique de tous les essais infructueux qu'a tentés l'esprit humain pour résoudre le grand problème dont il poursuit la solution depuis tant de siècles : forcément nous devrons nous restreindre. Pour atteindre notre but, nous nous bornerons à passer en revue les principales philosophies qui, s'étant proposé, dans des temps voisins du nôtre, la recherche des causes premières, exercent encore une influence plus ou moins directe sur la pensée contemporaine, et nous tâcherons de mettre en évidence le vice capital

cité, M. Cousin se laissait évidemment aller à l'influence d'Hégel, son ami d'un jour. Son excuse est de ne pas l'avoir lu : s'il eût vraiment connu sa *Logique*, à coup sûr il n'en eût même pas fait son ami d'une heure.

des procédés divers qu'elles ont suivis dans la recherche de la formule du monde.

Au lieu de chercher à construire lentement la science de l'univers au moyen de l'analyse, c'est-à-dire en étudiant d'abord les faits, puis remontant des faits à leurs lois, puis des lois particulières aux lois plus générales, et de celles-ci enfin jusqu'à la solution des questions d'origine, et à la formule universelle, si tant est qu'on y puisse prétendre, certains esprits, c'est chose connue de tout le monde, ont pensé pouvoir suivre une marche complétement inverse. Avides de science absolue, impatients d'ailleurs de la conquérir, ils ont cru possible de saisir par une sorte d'intuition le point de départ et l'essence même des choses, d'extraire ensuite de cette féconde notion le code entier des lois qui les régissent dans l'Espace ou le Temps, et de parvenir ainsi à se donner à eux-mêmes le merveilleux spectacle du mécanisme du monde dans l'infinie variété de ses rouages les plus mystérieux.

Ce procédé de construction de la science universelle qui porte, comme on le sait, le nom de *méthode à priori*, peut d'ailleurs, selon les cas, présenter deux caractères bien différents, et même complétement opposés.

Tantôt le philosophe, partant de certaines

définitions et de certains axiômes, se confie ensuite au raisonnement pur, à la déduction rationnelle, pour arriver, de conclusion en conclusion, à la formulation de chacune des lois particulières qui régissent l'univers. Si le point de départ était bon, ce genre d'à priori, s'appuyant constamment sur les règles mêmes de la logique, pourrait évidemment donner la certitude : il suffirait pour cela de surveiller partout le raisonnement déductif. C'est cette décevante espérance qui a soutenu l'honnête Spinosa dans le laborieux enfantement de sa métaphysique.

Tantôt, au contraire, un bâtisseur de systèmes, en quête de nouveautés bruyantes, loin d'accepter pour guides les principes éternels de la raison, commence par les renverser pour édifier ensuite un nouveau mode de concevoir les choses, mode prétendu supérieur à celui de l'entendement vulgaire, et disposé de manière à lui permettre, dans sa construction du Cosmos, de se livrer aux fantaisies les plus burlesques : c'est ainsi que, chez Hégel, le non-sens et l'absurde remplacent, comme moyen de démonstration, la déduction logique. Après l'*à priori* rationnel, nous aurons donc à étudier un *à priori* sophistique, en révolte contre la Raison, et qui, malgré ses prétentions à la science absolue, ne saurait être considéré que

comme une impertinente et ridicule parodie de toute recherche philosophique.

Mais ce n'est pas seulement chez Spinosa que se manifeste l'abus de l'*à priori* rationnel. Pour n'être pas exclusif comme chez lui, l'emploi de cette méthode est cependant encore excessif chez deux philosophies opposées, le Matérialisme et le Spiritualisme. Toutes les deux sans doute l'associent à l'observation des faits, mais cette association n'est pas toujours légitime : une loi quelconque étant expérimentalement établie, on a parfaitement le droit, soit comme moyen d'enseignement, soit pour rappeler des faits oubliés, d'en déduire logiquement tel ou tel caractère des phénomènes qu'elle régit, ce caractère étant compris dans l'énoncé même de cette loi ; mais jamais par la simple déduction rationnelle on ne peut d'un fait donné, comme le font ces deux écoles, conclure la nature même de sa cause première : la déduction peut bien, en effet, tirer le moins du plus, elle ne saurait jamais faire sortir le plus du moins. Aussi leur arrive-t-il à chaque instant de prendre une vue plus ou moins rationnelle, c'est-à-dire un simple possible, expliquant plus ou moins heureusement les faits, pour un possible réalisé, de confondre ainsi le *possible* avec le *réel*, et de faire, sans s'en douter, d'une

hypothèse explicative une révélation de ce qui est.

Enfin, dans tous les temps, les inévitables échecs de la méthode à priori ont périodiquement engendré la défiance du raisonnement et de sa faculté mère, la Raison : défiance excessive, injuste, contre laquelle il faut énergiquement lutter, sous peine de voir sombrer toute science dans l'abîme qu'elle creuse. Nous aurons donc à examiner encore les dernières formes que le scepticisme a revêtues, puis à rechercher les moyens de nous soustraire à ses conclusions. Nous verrons que, pour lui échapper, la science n'a réellement qu'un seul parti à prendre : si elle veut vivre, son premier mot doit être un acte de foi, c'est-à-dire en dernière analyse qu'à son point de départ, et sous peine de n'être pas, elle doit bravement accepter une hypothèse.

Une fois le terrain déblayé de la sorte, mais seulement alors, nous commencerons l'examen des procédés d'invention que la science met chaque jour en usage, et de leur exposition même, il ressortira deux choses ; en premier lieu, la condamnation de la doctrine positiviste qui proscrit comme illusoire, comme impossible, la recherche des causes premières ; puis aussi la méthode même que la philosophie peut et doit employer pour

procéder scientifiquement à la solution de ce difficile problème.

Parvenus là, il nous restera encore l'examen d'une dernière doctrine, celle de Hume reprise par M. Taine. Il ne suffit pas, en effet, d'avoir une méthode pouvant s'appliquer à toute recherche scientifique, et conséquemment aux causes premières elles-mêmes : il faut encore que ce dernier objet d'étude existe, et c'est là précisément ce qu'on nous conteste. Nous aurons donc à étudier l'idée de cause, et nous verrons aisément qu'elle est multiple. La notion qu'en donne Hume est incomplète ; elle s'applique seulement à une certaine catégorie de causes : loin de les embrasser toutes, elle laisse de côté les vraies causes, celles qui méritent tout spécialement ce nom.

Ce dernier chapitre formera comme la transition entre notre présent travail et la recherche même des causes, recherche que nous tenterons ensuite, « si Dieu nous prête vie. »

En résumé, voici donc notre programme :

Dans une première étude, nous nous occuperons des erreurs de méthode du dogmatisme philosophique , et nous passerons successivement en revue :

1° La méthode spinosiste ;
2° La méthode hégélienne ;
3° La méthode spiritualiste ;
4° La méthode matérialiste.

Ensuite, dans une seconde partie, après avoir examiné quel est le point de départ obligé de la science pour échapper au scepticisme, nous exposerons la méthode scientifique telle qu'elle ressort des travaux mêmes de ses créateurs, ce qui nous permettra de conclure contre la théorie positiviste.

Enfin, dans une dernière étude, nous procéderons à l'examen de la notion complexe de cause, pour séparer nettement les idées radicalement distinctes qu'elle renferme, car c'est leur confusion seule qui donne à la doctrine de Hume un semblant de vérité.

PREMIÈRE PARTIE

ERREURS DE MÉTHODE

DU

DOGMATISME PHILOSOPHIQUE

LIVRE PREMIER

MÉTHODE SPINOSISTE

« Nous devons bien prendre garde
« de confondre ce qui est seule-
« ment dans l'entendement avec
« ce qui est dans les choses. »

SPINOSA (*de la réforme de l'entendement*).

MÉTHODE SPINOSISTE

I.

LA DÉDUCTION EN MATHÉMATIQUES.

Socrate, avons-nous dit, a pratiqué d'instinct la vraie méthode. C'est chose évidente, pour tout lecteur attentif, qu'à ses yeux le fond même de chacune de ses théories métaphysiques était une hypothèse ; et le but qu'il se proposait, c'était de trouver les meilleurs arguments pour élever son degré de probabilité aussi haut que possible: τὸ εἰκός (1), le vraisemblable, voilà ce qu'il poursuivait; aussi, une fois au bout de sa tâche, et malgré tous les efforts qu'il avait faits pour la remplir, il ne s'aveuglait nullement sur la portée du résultat obtenu ; il connaissait parfaitement ce doute scientifique qui n'exclut certainement pas la foi,

1. Timée, § XXIV, XXXIII. — Théétète, § XVII.

mais qui ne permet pas non plus de la confondre avec la certitude (1).

Une question qui présenterait de l'intérêt, ce serait assurément celle-ci : comment se fait-il que ses successeurs aient abandonné sa voie, qui pourtant était la bonne, pour en chercher une autre, alors que toute autre ne pouvait que les égarer ?

Pour se rendre compte de ce fait, au premier abord étrange et peu compréhensible, il faut se rappeler dans quelles circonstances s'est produite la doctrine Socratique. La Grèce entière était alors infestée de sophistes en renom, et pour eux Athènes était un lieu de prédilection. Amplement munis des arguments les plus captieux, ces hommes habiles exploitaient le goût de la discussion, inné chez le Grec, pour faire de l'or en débitant les propositions les plus extravagantes, et en attaquant les plus indiscutables principes. Il suffit d'ouvrir Aristote ou Platon pour voir combien la lutte était vive, et pour comprendre la position difficile où se trouvait toute science sérieuse devant ces audacieuses négations. En un mot, si l'on veut trouver l'explication cherchée, il faut se souvenir de ce double fait que Protagoras a devancé Socrate, et qu'au moment où Socrate meurt, Pyrrhon va naître.

1. Apologie, § XVII, XXXIII.

En présence d'adversaires aussi insidieux que l'étaient les sophistes, la méthode Socratique avait assez peu de chances de succès. Socrate n'était pas sans comprendre la difficulté des circonstances, car nous le voyons se répéter à lui-même l'objection capitale de ses contradicteurs : « Voici, dit-il, ce que Protagoras ou quelqu'un des siens va nous objecter : vous ne m'opposez ni démonstration ni preuve décisive, et vous vous en tenez à la vraisemblance ; et pourtant, si Théodore ou quelque autre géomètre raisonnait de la sorte en géométrie, il ne trouverait pas un auditeur (1). » Ainsi, pour lutter alors avec avantage, la probabilité ne suffisait pas : il eût fallu la certitude. Les géomètres avaient fort bien compris la situation ; aussi tendaient-ils à perfectionner la forme de leurs démonstrations pour se mettre à l'abri de toute attaque sérieuse, au moins devant tout esprit de bonne foi. Ici donc, à coup sûr sans le vouloir, la sophistique avait servi une branche importante de la science ; mais elle allait par contre-coup perdre

1. Πρὸς γὰρ ταῦτα ἐρεῖ Πρωταγόρας ἤ τις ἄλλος ὑπὲρ αὐτοῦ .... ἀπόδειξιν δὲ καὶ ἀνάγκην οὐδ'ἡντινοῦν λέγετε, ἀλλὰ τῷ εἰκότι χρῆσθε, ᾧ εἰ ἐθέλοι Θεόδωρος ἤ ἄλλος τις τῶν γεωμετρῶν χρώμενος γεωμετρεῖν, ἄξιος οὐδ'ἑνὸς μόνου ἂν εἴη. THÉÉTÈTE, § XVII.

la métaphysique en la faisant dévier de sa route. Celle-ci, en effet, ne se rendit pas un compte exact de la raison de cette certitude qu'elle enviait aux sciences mathématiques ; elle crut qu'elle aussi pouvait y prétendre (1), et qu'il suffisait pour y parvenir, de suivre la même voie, et dé recourir pour la démonstration au raisonnement déductif dont Aristote avait si parfaitement formulé les lois.

C'est cette illusion qui a traversé les âges, et fait perdre le fruit de tant d'opiniâtres travaux à ces nombreuses générations de penseurs qui se sont succédé depuis les temps antiques.

L'erreur était assez naturelle, il faut l'avouer. Cette forme sévère du raisonnement, si nettement arrêtée par un des plus grands esprits dont la Grèce s'honore, il semblait qu'il dût suffire de la revêtir, d'en faire le moule de la pensée, pour

1. Le fait est d'autant plus facile à concevoir qu'en ce temps le géomètre et le philosophe ne faisaient très-souvent qu'un seul homme ; par suite, le chercheur portait naturellement dans son travail métaphysique le même esprit qui le guidait dans ses études mathématiques. Aussi croyons-nous assez probable que Platon lui-même, avec ses habitudes de géomètre, n'a pas toujours reproduit exactement la pensée de son maître : on sent parfois qu'il dévie un peu de la méthode Socratique dans le but de poursuivre la certitude. De là une certaine incohérence dans sa marche.

écarter toute chance d'erreur. Ainsi, pour nous borner aux temps relativement voisins du nôtre, voyons-nous le syllogisme régner souverainement dans les écoles du moyen-âge ; et plus récemment encore, n'est-ce pas dans ce cadre, en apparence si sûr, que Pascal nous engage (1) à modeler nos arguments, si nous voulons saisir la vérité dans sa complète certitude, dans sa pureté parfaite ?

Pendant que le solitaire de Port-Royal formulait en huit règles les préceptes à suivre, un autre solitaire, sous le ciel brumeux du Nord, les mettait en pratique. Après avoir débuté, sans doute pour se faire la main, par un résumé de la Philosophie Cartésienne, *more geometrico demonstratæ*, il se livrait bientôt à sa propre inspiration, écrivant, toujours avec l'appareil de la géométrie, sa fameuse *Ethique* ; prodigieux tour de force où partant de la définition de la substance et de certains axiômes, il parvenait de théorème en théorème à embrasser dans ses déductions tout l'ensemble même de l'univers. En ce temps-là, le Panthéisme put croire qu'il avait trouvé son Euclide, et gravé pour jamais sur des tables d'airain ses indestructibles principes.

Il n'en était rien. Nous n'avons pas ici pour but,

1. De l'art de persuader.

on le sait, d'apporter une réfutation détaillée du spinosisme ; nous nous bornerons à mettre en évidence, le vice absolu de sa méthode ; c'est le seul côté de la question qui puisse nous intéresser dans ce travail. Pour y parvenir, il est indispensable de faire toucher du doigt la différence fondamentale des objets qu'étudient les géomètres et les métaphysiciens ; c'est l'unique moyen de bien comprendre qu'il est absolument impossible de compter sur la méthode géométrique pour donner la certitude en métaphysique, et qu'en dépit du plus subtil génie, elle n'en saurait donner que l'ombre.

Figures et nombres, voilà les objets des sciences mathématiques. Étudions-en d'abord l'origine, afin de bien pénétrer les raisons de cette incomparable sûreté dont jouissent les déductions des géomètres ; car il serait par trop insuffisant de l'expliquer, comme semble le faire Pascal, en disant que la géométrie « ne considère que des figures très-simples. » Évidemment la cause en est plus profonde (1).

Les philosophes ont émis sur la nature des concepts mathématiques, les opinions les plus

1. D'Alembert reste dans le même vague : « La certitude des mathématiques, dit-il, est un avantage que ces sciences doivent à la simplicité de leur objet. » (*Traité de Dynamique, discours préliminaire*).

diverses, du moins si l'on s'en tient aux apparences. Selon Platon, d'accord en cela avec sa doctrine générale de l'origine des idées, les géomètres et les arithméticiens « ne font pas les figures et les nombres : ils les trouvent tous faits (1). » Vico semble d'un avis tout contraire : « Nous démontrons, dit-il, les vérités mathématiques, parce que nous les faisons (2). » Kant, à son tour, adopte la même idée, et prétend que les mathématiciens construisent leurs notions. Où se trouve la vérité dans ces assertions opposées ? Et ces assertions sont-elles aussi contradictoires, aussi complétement inconciliables qu'elles le paraissent à première vue ? C'est ce que nous pourrons voir en essayant de nous rendre compte de la manière dont les concepts mathématiques se forment dans la pensée, et de l'usage qu'en fait la science.

1. Οὐ γὰρ ποιοῦσι τὰ διαγράμματα ἕκαστοι τούτων, ἀλλὰ τὰ ὄντα ἀνευρίσκουσιν. (EUTHYDÈME, § XVII.)

2. Malgré sa manière toute platonicienne d'entendre les essences des choses, Spinosa ne considère pas non plus les objets des sciences mathématiques comme éternels. Au point de vue de la définition, il classe les choses en deux groupes, suivant qu'elles sont créées ou incréées ; puis comme exemple de définition d'une chose créée, il donne celle du cercle. (Voir Spinosa, de la réforme de l'entendement, trad. Em. Saisset, tome III, p. 337). Plus loin, nous reviendrons sur ce sujet.

Quand je vois une pomme à côté d'une autre pomme, mon esprit s'ouvre à la notion du nombre *deux* ; mais il ne fait pas que la recevoir passivement du dehors. Le fait tout matériel qui la suscite n'étant qu'un simple accident, il doit nécessairement, pour en tirer l'idée de *deux*, mettre en exercice sa faculté d'abstraire. Voyez plutôt : il lui faut d'abord dégager ce fait de ce qu'il a de particulier et de variable, car au lieu d'une pomme à côté d'une pomme, je pourrais avoir sous les yeux un livre à côté d'un livre, un bœuf à côté d'un bœuf, sans que pour cela l'idée finale dût en rien changer de nature. En second lieu, pour arriver à l'idée pure de nombre, ma pensée doit évidemment éliminer l'idée de la matière même composant les objets placés devant moi. Enfin, si l'on veut bien considérer qu'il n'y a pas deux pommes vraiment pareilles dans toute la nature, il sera clair qu'un troisième élément est tenu de disparaître encore pour permettre à l'idée de naître. Qu'on examine en effet cette idée de *deux* : il est évident que deux indique le résultat de l'addition d'une unité à une autre unité absolument identique à la première, car l'addition n'a de sens qu'à la condition de porter sur des identités. L'addition de deux objets plus ou moins différents ne peut donc se faire immédiatement, mais seulement à la suite d'une

opération intellectuelle qui mette de côté les différences pour ne laisser subsister que les qualités communes. En résumé, ce n'est donc qu'après une triple abstraction que se dégagera nettement l'idée pure de ce rapport fixe, invariable, que désigne le mot *deux*. Les nombres, considérés dans la pensée, sont donc de purs abstraits.

Si nous passons maintenant à l'examen des figures, nous arriverons encore à la même conclusion. A propos d'une forme plus ou moins irrégulière que ma main a touchée, que mon œil a perçue, mon esprit dégageant la sensation de ce qu'elle a d'accidentel, de matériel et d'imparfait, parvient par l'effet de la puissance d'abstraction dont il est doué, à l'idée du triangle ou du cercle, du cylindre ou de la sphère. Cercle et triangle, sphère et cylindre ont-ils quelque existence concrète en dehors de ma pensée? Évidemment non : il n'y a pas dans la nature entière une seule vraie figure géométrique ; la ligne droite, pas plus que la ligne courbe, n'existe en réalité, et malgré leur perfection relative, les formes cristallines elles-mêmes ne sont point absolues : le seul fait de la porosité, s'opposant à la continuité de leurs faces, suffit pour qu'on ne puisse considérer celles-ci comme planes, et par suite les arètes comme rectilignes. Tout ce petit monde géométrique n'est donc qu'un monde

idéal ; opérant sur les données des sens, l'abstraction, instrument d'analyse de la raison humaine, en fait à elle seule la découverte (1).

1. Dans sa critique de la théorie sensualiste, M. Cousin nous dit: « Il n'y a de triangle vrai, de triangle parfait que celui qui satisfait à toute la rigueur de la définition. Or, il n'y a pas dans la nature de telles figures. Si donc aucune figure naturelle ne peut être appelée légitimement du nom de triangle, comment de la comparaison et de la collection de figures naturelles plus ou moins imparfaites, tirerez-vous l'idée du triangle parfait? » (Année 1817-1818, 2e leçon).

M. Cousin se trompe. Il est certainement dans le vrai quand il attaque la doctrine qui fait sortir de la comparaison l'idée du triangle parfait ; mais ce qu'il devrait montrer, c'est que la comparaison n'est pas nécessaire. Son argument ne prouve pas qu'elle soit insuffisante. On peut, en effet, présenter à vos regards des triangles imparfaits assez bien construits pour que votre œil ne puisse soupçonner leur imperfection ; ils produiront donc sur lui la même impression que s'ils étaient parfaits, l'imperfection des objets se trouvant ainsi corrigée par l'imperfection de l'organe. Si les côtés des triangles étaient, par exemple, fortement dentés en scie, sans doute les formes secondaires pourraient masquer la forme principale, et l'empêcher d'être sentie; mais si l'œil n'aperçoit rien qui brise le rayon visuel, la sensation du triangle sera aussi parfaite que si le triangle était parfait. — Ce qui est vrai, c'est que la comparaison n'est pas nécessaire, et que la vue d'un seul triangle peut provoquer l'idée absolue de triangle. Dans le cas où l'imperfection de l'objet n'apparaîtrait pas à l'œil, la pensée primitive n'aurait pas à l'écarter: l'abstraction ne s'exercerait que

Ainsi tous les concepts mathématiques sont de purs abstraits. Toutefois il faut y prendre bien garde, et ne pas confondre l'objet avec son concept. L'esprit, par un travail tout spontané, acquiert le concept, mais il ne crée pas pour cela l'objet : celui-ci ne relève en rien de lui. Un nombre pris en soi, c'est simplement un certain rapport entre des choses de même nature, soit réelles, soit seulement possibles; en soi, une figure est une des formes possibles de l'être; c'est comme un moule virtuel où l'être peut se couler. Figures et nombres s'imposent à l'esprit qui les conçoit, et quelque effort qu'il fasse, il ne saurait supprimer de la catégorie du possible une seule forme géométrique, un seul rapport numérique. En tout point de l'espace infini, à tout moment de l'éternelle durée, toute intelligence pareille à celle de l'homme, et placée dans les mêmes conditions naturelles, non seulement peut parvenir, mais parvient nécessairement aux mêmes conceptions. Dès lors un concept mathématique quelconque n'est que la perception, par l'œil de la raison, d'un certain rapport nécessaire, d'une certaine forme

sur l'accident et sur la matière. Seulement, pour la pensée réfléchie qui plus tard se rendra compte de l'imperfection de tous les objets naturels, l'abstraction devra porter aussi sur l'imparfait.

indestructible existant virtuellement de toute éternité (1). Pris en eux-mêmes, nombres et figures sont donc choses incréées, et quand on se place à ce point de vue, c'est donc en toute vérité qu'on peut répéter avec Platon : les mathématiciens ne font pas les figures et les nombres, ils les trouvent tout faits (2).

Mais les figures et les nombres, ni même leurs concepts, bien qu'étant la matière (3) de la science, ne sont pas encore la science. L'enfant, par

1. Nous ne saurions partager l'opinion de Condillac sur les idées abstraites de nombres. Selon lui, quand l'abstraction a fait évanouir la matière et l'accident, il ne reste dans l'esprit que des *noms*, autrement dit des mots : « Si vous croyez que les idées abstraites soient autre chose que des noms, dites, si vous pouvez : quelle est cette autre chose. » (Langue des calculs, ch. IV). Nous croyons, sauf erreur, avoir nettement répondu à cette question.

2. Le lecteur voudra bien remarquer que si nous admettons l'idée platonicienne, c'est en lui faisant subir une modification qui en change profondément la nature : il est clair, d'après les lignes précédentes, que nous lui refusons l'existence réelle, la *personnalité*, et lui reconnaissons seulement *une éternelle virtualité*. — Toutefois, Platon est-il vraiment allé aussi loin qu'on le suppose dans son *individualisation* des idées ? Le peu de précision de son exposition nous permet d'en douter.

3. Nous allons voir plus loin ceci : c'est qu'ils ne sont vraiment que la *cause occasionnelle* de la science.

exemple, a l'idée de cercle, et pourtant l'enfant est complétement étranger à la science du cercle : s'il n'a jamais vu personne en tracer un, il ne possède ni la notion du centre, ni celle de l'égalité des rayons; il a l'idée abstraite du cercle, il n'a pas la *définition* de la figure : or, la science ne commence qu'avec celle-ci. L'homme qui possède cette double notion du centre et de l'égalité des rayons, est déjà quelque peu géomètre ; il a franchi le premier pas de la science; il est à même de réaliser un cercle, de le *construire*, au moins par la pensée.

C'est chose essentielle à remarquer : autre chose est l'idée d'une figure, autre chose est sa définition. L'idée n'est qu'une sorte d'image flottant dans le vide au sein de notre faculté représentative; la définition, c'est l'idée réalisée. Tant que par la définition l'idée n'est pas sortie de son vague, on n'en peut rien tirer. C'est la définition qui, révélant l'essence même de l'idée, devient le germe de la science, et crée son objet.

Or, comment le géomètre parvient-il à la définition ? Par la réflexion, par l'analyse. La définition est son ouvrage; tandis que l'idée est le fruit d'un travail tout spontané de la pensée, la définition est au contraire une œuvre réfléchie et voulue, et conséquemment scientifique.

Si l'on veut se rendre compte de la manière dont il la forme, il faut remarquer d'abord que le procédé intellectuel qui lui a fourni l'idée du cercle, lui a pareillement donné d'autres idées plus simples, par exemple l'idée du point, l'idée de la ligne droite et celle de la ligne courbe, puis aussi l'idée déjà plus complexe du plan (et nous pouvons supposer qu'à l'aide de la droite, il a déjà réussi à *construire* le plan) ; enfin, d'autres encore, telles que celles d'égalité ou d'inégalité. Une fois en possession de ces idées diverses, il se demande comment avec ces éléments il pourra mentalement réaliser sa conception du cercle ; et l'on comprend qu'avec le temps et la réflexion il arrivera à découvrir la propriété de ce point que plus tard il nommera centre, ainsi que celle de chacune des droites qui, partant de ce point, se terminent au pourtour même de la figure. Parvenu là, il tirera de son étude la conclusion suivante : « Si je prends un point quelconque dans un plan, puis si je trace tout autour une ligne courbe fermée dont tous les points soient à la même distance de ce point intérieur, la portion de plan limitée par cette courbe réalisera parfaitement l'idée que j'ai du cercle. » Toutefois, il n'en restera pas encore là : éliminant alors pour jamais l'*idée conçue*, effaçant aussi toute trace de ce travail transitoire nécessaire

pour passer de celle-ci à celle qui lui doit succéder, il ne laissera finalement subsister que l'*idée construite*, dont il fera l'objet même de la science : « Je vais étudier, vous dira-t-il sans aucun préambule, au début même d'un chapitre de son livre, je vais étudier la figure que j'obtiens en limitant une portion de plan par une ligne courbe fermée dont tous les points sont équidistants d'un point intérieur; figure que, d'ailleurs, je conviens d'appeler cercle. » Et cela dit, la construction de la figure étant ainsi nettement formulée, la science du cercle sera fondée.

Le géomètre aura-t-il la certitude que sa construction lui fournit bien la figure primitive? Sans aucun doute, et la raison que donne Pascal est ici parfaitement suffisante: l'idée à réaliser est en somme fort simple, et l'esprit la voit assez nettement, ainsi que les éléments plus simples encore dont il fait usage dans le but de la reproduire, pour être en mesure d'affirmer comme certaine l'identité de la figure cherchée et de la figure construite. Mais ce qu'il importe de remarquer, c'est que cette certitude initiale n'est même pas nécessaire à la certitude de la géométrie, car nous venons de le voir : la figure dont s'occupera le géomètre dans tout le cours de ses études, ce n'est nullement la figure primitivement conçue, mais seulement la

figure que sa pensée a construite ; de sorte que la figure qu'il nomme cercle étant celle-là même qu'il a composée de toutes pièces, les conséquences qu'il tirera de sa construction par voie de déduction seront des propriétés certaines du cercle, alors même que, par impossible, elles ne conviendraient pas à l'idée primitive, car celle-ci, antérieure à la science, reste en dehors de la science, la science ne commençant qu'à la définition, c'est-à-dire à la construction même de la figure (1).

Qu'on nous permette d'insister sur ce point, à cause de ses conséquences. L'idée primitivement conçue finissant par disparaître entièrement de la science, n'est donc pour le géomètre qu'une sorte de *cause occasionnelle* de son travail. Il en résulte que la géométrie étant exclusivement la science des figures qu'il a construites, il est absolument vrai de dire avec Kant que le géomètre construit l'objet même de son étude (2). Or, ce fait est pour

1. Remarquons encore que le géomètre étudie beaucoup de figures, lignes courbes ou surfaces, que son œil n'a jamais vues avant qu'il ne les ait construites lui-même d'après les équations qui les définissent. A vrai dire, le nombre de ces figures est sans limite. Ici donc l'idée primitive n'a pas même existé.

2. Donc quand on regarde de près les choses, il n'y a vraiment pas de contradiction entre la façon platonicienne de

le métaphysicien de la plus haute importance, car il lui donne l'explication complète de ce privilége de certitude dont jouit la géométrie : en effet, si les affirmations du géomètre touchant les propriétés de ce monde spécial qu'il étudie sont si parfaitement certaines, c'est qu'il connaît à fond l'essence même de ce monde, c'est qu'il en possède pleinement le secret, et cela par une raison tout aussi simple que concluante : il en est le créateur.

Il est d'ailleurs facile de voir que la science des nombres, elle aussi, est tout entière l'œuvre de l'homme, et par suite de se rendre compte de la certitude dont jouissent, soit les théorèmes relatifs aux propriétés des nombres, soit les règles à suivre pour effectuer les diverses opérations auxquelles ils donnent lieu.

Nous avons vu comment les idées de nombres apparaissent dans l'esprit, comment l'abstraction les dégage des données de l'observation. Théoriquement, les idées de tous les nombres pourraient avoir une telle origine ; mais on peut affirmer qu'en fait

concevoir les figures et les nombres et la manière à première vue tout opposée de Vico, de Spinosa et de Kant : en réalité l'objet dont Platon parle n'est pas celui dont s'occupent ces derniers. C'est plus ou moins de la sorte que toute antinomie devra disparaître, quand on voudra prendre la peine d'y réfléchir.

la plupart prennent naissance d'une tout autre manière (1), et ne se rattachent à l'expérience que par la formation des idées des premiers nombres. C'est un fait de conscience, on le sait, qui fournit l'idée d'unité : le *moi* se voit *un*, et l'idée abstraite d'unité naît spontanément de cette aperception. Nous avons vu précédemment comment se forme l'idée de deux ; or en même temps qu'elle, ou du

1. Il ne faut pas oublier que l'homme ne se forme pas tout seul. L'enseignement meuble l'intelligence de l'enfant de bien plus d'idées que son expérience même ; et par enseignement il faut entendre et celui que le maître donne *ex professo*, et celui que l'enfant reçoit naturellement du langage même : par la simple audition des personnes qui l'entourent, il apprend bien plus de nombres que ne lui en fournit le dénombrement direct des objets qu'il peut avoir sous les yeux. Un enfant de sept ans qui fréquente l'école depuis deux ou trois ans, sait nettement ce qu'il faut entendre par mille francs, et pourtant il est probable qu'il n'a jamais eues réunies devant lui les mille pièces *distinctes* composant cette somme. Mais son cerveau a travaillé opérant sur les unités fictives de divers ordres; et bien des cases sont toutes prêtes dans son esprit pour bien des nombres auxquels il n'a jamais pensé. Prenez un nombre au hasard, par exemple : sept millions quatre mille trois, pourriez-vous affirmer que vous y avez jamais songé ? Et pourtant sa case existe dans votre intellect, préparée soit par le langage spontanément acquis, soit par l'instruction directement reçue.

moins à sa suite, l'idée d'addition s'est nécessairement dégagée : deux, en effet, c'est *un* ajouté à *un*. Une fois en possession de l'idée de cette addition particulière, l'esprit en élimine ce qu'elle a de spécial, et constitue l'idée générale d'addition. Dès lors, il est en mesure de former directement toute la série des nombres ; car aussitôt conçue, cette idée abstraite d'addition lui suggère la règle à suivre pour la formation de tous les nombres, règle que l'arithmétique inscrit à sa première page : à chaque dernier nombre obtenu, ajoutez l'unité, et vous aurez un nouveau nombre. Il est donc au pouvoir du mathématicien de *construire* complétement la suite indéfinie des nombres : une conséquence évidente, c'est qu'il connaît à fond le contenu de chaque nombre, puisque ce contenu même est son œuvre propre.

Mais là ne se borne pas son travail de construction. Dans la série indéfinie des nombres, il établit des catégories précises, nettement formulées, dont il trace lui-même les caractères : « J'appellerai, dit-il, *nombre premier* tout nombre qui n'est divisible que par lui-même et par l'unité ; j'appellerai *nombres premiers entre eux* deux nombres, etc. » Notez-le bien ; c'est lui qui pose la condition *sine quâ non* : ou tel nombre possède le caractère indiqué, et alors il fait partie de la classe de nombres

ainsi constituée par la définition ; ou bien ce caractère lui fait défaut, et dans ce cas il reste en dehors de la catégorie. Le Mathématicien sait donc pleinement ce qu'il met dans chaque classe de nombres ; par suite il possède parfaitement l'essence même de chacune. Dès lors la certitude des théorèmes portant sur les propriétés des nombres s'explique le mieux du monde : n'est-il pas tout simple qu'il puisse affirmer telle ou telle propriété des nombres premiers, par exemple, puisqu'il connaît absolument le caractère distinctif de ces sortes de nombres ? Pour savoir si telle proposition relative à ces nombres est ou non vraie, il lui suffit d'examiner si la notion qu'il a posée dans leur définition est ou non compatible avec la propriété mentionnée.

Voulons-nous savoir maintenant ce qui donne le caractère de certitude aux règles mêmes des diverses opérations dont s'occupe l'Arithmétique ? Pour cela, il faut remarquer deux choses : d'abord, ces règles ne font qu'indiquer la voie à suivre pour atteindre le but proposé par la définition de ces opérations, et cette définition est l'œuvre même de l'Arithméticien ; puis toutes supposent la formation préalable de ce qu'on nomme *unités de divers ordres* : dixaines, centaines, mille.... Toute l'Arithmétique pratique porte, en effet, sur ces concepts. Essayez

de les faire disparaître sans les remplacer par rien d'équivalent, et ce qui constitue le caractère même de chaque opération s'évanouit : addition et soustraction ne peuvent plus s'effectuer qu'en prenant successivement à part chacune des unités du nombre à ajouter ou à soustraire, c'est-à-dire en détruisant entièrement le *procédé abrégé* qui conduit au même résultat ; or, c'est tout juste cette marche *abrégée* qui est le but poursuivi. La multiplication qui n'est à son tour qu'une addition abrégée, disparaît du même coup, de même que la division, celle-ci n'étant que l'abréviation d'une série de soustractions. Inutile d'insister sur le cas des puissances et des racines : il est trop clair que toute opération, conçue comme l'Arithmétique la conçoit, devient absolument impossible, dès lors qu'on fait évanouir, sans lui rien substituer d'analogue, la série des unités de divers ordres qu'elle considère.

Or, cette série d'unités est l'œuvre propre du Mathématicien ; c'est lui qui formule le principe *conventionnel* même qui leur donne naissance : dix unités d'un certain ordre forment une unité de l'ordre immédiatement supérieur.

S'il est quelque chose d'évident, c'est donc ceci : en créant ces unités fictives, le Mathématicien crée en même temps le germe de toutes les opérations

mêmes de l'Arithmétique, c'est-à-dire de tout son côté pratique, tout comme par la classification des nombres en catégories nettement caractérisées il donne naissance à l'Arithmétique théorique ; de sorte qu'en résumé l'Arithmétique tout entière est une création de l'Arithméticien. Les conséquences au point de vue de la certitude des opérations se déduisent toutes seules.

Nous ne voudrions pas fatiguer inutilement le lecteur en insistant trop longtemps sur ces questions; pourtant qu'il nous permette encore de lui rappeler en deux mots certains faits relatifs à la partie supérieure de la science des Nombres, à l'Algèbre.

Il n'est personne à qui les sciences mathématiques soient quelque peu familières, qui ne sache fort bien ceci : c'est que les bases mêmes de l'Algèbre reposent sur des conventions. Il n'y a pas, en effet, d'Algèbre véritable sans ces symboles que les Géomètres désignent sous le nom de *quantités négatives* et de *quantités imaginaires*. Supprimez-les, et vous verrez ce que deviendra l'Algèbre et avec elle toutes les hautes mathématiques qui lui empruntent constamment ses conceptions. Or, qu'est-ce qu'une quantité négative ? Une pure convention, autrement dit une création de la pensée ; une quantité imaginaire? Une convention encore, et rien qu'une convention.

De tout ce qui précède nous pouvons donc tirer cette conclusion générale : les objets des sciences mathématiques sont les produits mêmes de la pensée humaine qui les crée de toutes pièces.

Ici les puritains du spiritualisme nous feront sans doute une objection : Dieu, diront-ils, ne possède-t-il pas de toute éternité les vérités mathématiques? N'est-il donc pas, suivant l'expression de Platon, l'éternel géomètre (1) ? S'il en est ainsi, l'homme n'a pas pu créer l'objet même de la géométrie ou de la science des nombres.

D'abord défions-nous des mots retentissants. Pensez-vous donc que Platon ait fait là vraiment un compliment à la divinité? Pour nous, bien que nous admirions Platon autant que personne, nous serions plutôt tenté de croire qu'il l'a singulièrement rapetissée en la mesurant par trop à la taille de l'homme. Certes nous ne nous flattons pas de savoir lire dans la pensée divine, et de connaître par le menu les objets qui l'occupent ; mais nous observons que les mathématiques, pour être un instrument des plus subtils et des plus admirables

1. Képler a dit aussi : « *Geometria, ante rerum ortum, menti divinæ coæterna, Deus ipse (quid enim in Deo quod non sit ipse Deus?), exempla Deo creandi mundi suppeditavit, et cum imagine Dei transivit in hominem.* » (*Harm. mundi, lib.* II, *cap.* 1).

dont l'homme dispose, ne sont pourtant après tout qu'une preuve de son impuissance, qu'un outil nécessité par sa faiblesse même : c'est un scalpel dont il use pour disséquer la nature fibre par fibre, ne pouvant l'embrasser et la pénétrer d'un seul regard dans sa totalité, et pour découvrir un à un, par une lente et pénible analyse, ces rapports innombrables et si complexes qu'il est incapable de saisir d'un coup d'œil. Aussi nous doutons fort que l'intelligence divine, avec son infinitude, ait besoin comme nous du théorème de Pythagore pour calculer l'hypothénuse d'un triangle rectangle, ou du théorème de Sturm pour trouver le nombre des racines réelles d'une équation quelconque. Dieu n'a que faire de ces chétifs moyens dont l'emploi, nécessaire à l'homme, est un témoignage irrécusable des bornes étroites de son esprit. Non pas sans doute que Dieu les ignore ; il les connaît de toute éternité comme il connaît toute chose, comme il connaît de toute éternité la forme plus ou moins rationnelle que le laboureur donne à sa charrue, que le soldat donne à son glaive : ce qui n'empêche pas glaive et charrue d'être œuvres humaines ; car la préscience divine, c'est la foi même du spiritualisme, n'ôte pas à l'homme son initiative, partie intégrante de sa liberté. A un certain point de vue, si vous le

voulez, la géométrie est éternelle, mais tant que l'homme ne l'a pas formulée, son existence éternelle n'est qu'une éternelle virtualité sise dans l'immense région des Possibles.

Voilà pourquoi, à la conception Platonicienne de la divinité, nous préférons de beaucoup celle de l'abbé de Condillac: « Il n'y a point de nombre aux yeux de Dieu, nous dit-il. Comme il voit à la fois tout, il ne compte rien » (1). Celle-ci nous semble en même temps et plus juste et plus digne.

L'objection faite étant sans portée (2), nous

1. La langue des calculs, ch. IV.

2. Dans d'autres régions philosophiques, tout le monde n'a pas non plus les mêmes idées que nous sur la nature des concepts mathématiques: M. Stuart Mill entre autres. Pour lui, ce ne sont que « des résultats d'induction » (Logique, t. 1er, p. 295). Son but est de tout ramener à l'expérience; et dans son désir d'établir que « les sciences déductives ou démonstratives sont toutes, sans exception, des sciences inductives » (p. 289), voici ce qu'il nous dit des nombres : « Tous les nombres doivent être les nombres de quelque chose; il n'y a pas de nombres abstraits. Dix doit signifier dix corps, ou dix sons, ou dix battements de pouls » (p. 291). Il y a là, selon nous, une erreur absolue, et il nous semble très-facile d'en donner, en quelques mots, par la réduction à l'absurde, une preuve sans réplique. Dans les conceptions de l'Algébriste, c'est chose connue, tous les nombres sont de même nature, le nombre réel a n'étant qu'un cas particulier du nombre imaginaire $a+b\sqrt{-1}$, celui

sommes donc en droit de maintenir absolument notre précédente conclusion, à savoir que c'est le

où le coefficient b de $\sqrt{-1}$ est nul. Or, quel sens cela aurait-il, nous le demandons à M. Mill, de faire suivre le nombre imaginaire $10+3\sqrt{-1}$, par ex., des mots *corps*, ou *sons*, ou *battements de pouls*? Il est clair qu'un tel rapprochement serait un parfait non-sens. M. Mill ne nous semble pas plus heureux dans son mode de concevoir les figures de la géométrie. D'après lui, cette science « a pour objet les lignes, les angles et les figures tels qu'ils existent; » et « les définitions doivent être considérées comme nos premières et nos plus évidentes généralisations relatives à ces objets naturels » (p. 256, 257). Nous montrerons bientôt que la *définition* d'une figure géométrique est tout autre chose qu'une simple généralisation; pour le moment, bornons-nous à observer qu'il ne doit pas se rencontrer beaucoup de mathématiciens disposés à contresigner ce prétendu tableau des opérations de l'esprit dans l'étude des concepts de la géométrie: « Nous pensons toujours aux objets mêmes, tels que nous les avons vus et touchés, et avec toutes les propriétés qui leur appartiennent naturellement; mais pour la convenance scientifique, nous les feignons dépouillés de toutes propriétés, excepté celles qui sont essentielles à notre recherche, et en vue desquelles nous voulons les considérer » (p. 257). Où donc préalablement à toute recherche géométrique, avons-nous *vu* et *touché* une parabole ou une hyperbole à branches infinies? Où donc avons-nous vu et touché une quelconque de ces courbes ou de ces surfaces en nombre illimité qui n'ont de nom dans aucune langue, bien que servant d'exercice quotidien à nos élèves, et dont la définition consiste tout entière dans une équation

mathématicien lui-même qui crée l'objet des mathématiques. De là résulte, au point de vue de la certitude de ses déductions, une conséquence déjà formulée, mais sur laquelle nous ne saurions trop insister, vu son extrême importance.

Etant le créateur des concepts mêmes qu'il étudie, le mathématicien connaît donc dans toute sa plénitude l'essence de chacun d'eux; et la définition qu'il en donne, n'étant que cette essence formulée dans son intégrité, se trouve être absolument adéquate à l'objet défini. Aussi, dans la série de déductions que plus tard poursuit le géomètre, il peut faire et il fait à chaque instant ce qu'a si bien vu Pascal : *il remplace mentalement le défini par sa définition* (en y joignant les conséquences déjà obtenues), et par là sa pensée, mise constamment et sans équivoque possible en présence même de l'essence parfaitement connue de l'objet, peut toujours s'assurer pleinement si la propriété attribuée par l'hypothèse à l'objet lui convient ou non d'une manière absolue.

de degré supérieur au deuxième, entre deux ou trois variables? Le lecteur comprendra sans peine que nous ne puissions ici entreprendre incidemment la réfutation complète de la théorie de M. Mill; les quelques réflexions précédentes nous semblent pour le moment suffire, d'autant plus que plus tard nous aurons l'occasion de revenir sur ses doctrines pour les examiner plus à fond.

II

LA DÉDUCTION EN MÉTAPHYSIQUE.

Telle est la véritable origine de la certitude en mathématiques : elle tient à ce fait capital que l'homme est l'auteur même de ce monde dont il poursuit l'analyse, que par suite il possède à fond l'essence même de chaque objet ainsi créé par sa pensée, et peut constamment confronter l'essence de l'objet avec la propriété que lui attribue l'hypothèse, jugeant par là dans des conditions parfaites de certitude, si l'attribut convient au sujet.

Dans de telles circonstances, il est clair que la méthode déductive, mise en pratique par un esprit sérieux, n'offre aucune prise à l'erreur, et devient irrésistible. Mais si l'on change cet état de choses où elle s'exerce avec pleine sécurité, il est aussi parfaitement évident qu'alors toutes ses garanties peuvent s'évanouir, ne laissant subsister à leur place qu'une trompeuse apparence, un vain fantôme de certitude.

C'est ce qui devra fatalement arriver toutes les

fois qu'on voudra l'employer à l'édification d'une théorie de l'univers, car alors la condition fondamentale, nécessaire à son application, n'est pas remplie.

Pour assurer le succès, que vous faudrait-il, en effet? Il vous serait indispensable d'avoir une définition rigoureuse, absolue, de l'univers ou de chacun de ses éléments, comme vous en avez une du triangle ou du cercle ; pour être en mesure de formuler une telle définition, il vous faudrait donc connaître l'essence même de l'Univers ; or, comment pourriez-vous posséder une telle connaissance? Est-ce ici le cas des figures et des nombres? Et le monde serait-il donc votre œuvre? Mais si, bien loin que l'Univers soit le produit de vos énergies intellectuelles, vous n'êtes vous-même qu'un des éléments infinitésimaux, qu'une des énigmes de cet immense ensemble dont vous cherchez à sonder le mystère, d'où pourra donc bien vous venir cette connaissance absolue de son essence, connaissance rigoureusement indispensable au but que vous poursuivez?

Cette question fondamentale de la définition des choses naturelles, Spinosa se l'est nécessairement posée ; et l'on doit reconnaître qu'il en a fort bien compris la suprême importance; mais sa grande erreur, c'est de s'être cru de force à la résoudre: son

génie même devait fatalement s'y perdre, et cela par la raison bien simple que c'est un problème insoluble. Néanmoins, il est intéressant de le voir à l'œuvre, et d'apprendre de lui-même comment il a cru pouvoir atteindre au but. Suivons-le donc un moment dans l'examen de la solution qu'il nous offre ; cette étude est d'autant plus utile à faire que, reprise en entier dans un sens tout contraire par un philosophe contemporain, M. Stuart Mill, la question générale de la définition se trouve être encore une question du jour.

Dans sa *réforme de l'entendement*, ouvrage inachevé, bien que commencé avant son Ethique, à laquelle il devait sans doute servir d'introduction, Spinosa pose une distinction capitale, rangeant avec une vue profonde les choses à définir en deux groupes nettement tranchés : « les choses créées ; » et « les choses increéées. » Seulement, il ne faut point se tromper sur le sens de ces expressions : notre philosophe, on le sait de reste, n'admet rien qui de près ou de loin ressemble à la création du monde, et pour lui l'Univers est chose increéée. Conséquemment, dans son langage, *créé* signifie simplement *construit*, ce dernier mot étant pris dans le sens même que nous lui avons précédemment donné : « les choses créées, » ce sont les choses construites par la pensée humaine ; il n'y

a pas d'ailleurs de doute possible sur la signification de cette expression, car l'exemple de chose créée qu'il nous présente, c'est précisément le cercle, ce concept formé de toutes pièces par l'esprit de l'homme. Par suite, la seconde catégorie, celle des « choses incréées », embrasse tous les objets placés en dehors de notre sphère d'activité créatrice, et comprend ainsi les essences de tous les êtres de la nature, essences « fixes et éternelles. »

Cette classification, nous le répétons, est d'une extrême importance. Seulement, il faut bien le dire, Spinosa n'en a réellement pas saisi la vraie raison ; il a cru qu'en présence de ces deux groupes de nature si différente, il n'avait qu'à chercher deux méthodes particulières pour parvenir à leur définition ; il n'a pas soupçonné que si la définition des objets de la première catégorie est chose relativement facile, il n'en est nullement de même de ceux de la seconde, leur définition étant toujours, comme nous le verrons bientôt, d'une impossibilité complète.

Pour le premier groupe, comprenant tous les objets des sciences rationnelles, le fond de la pensée de Spinosa nous semble exact ; seulement les deux règles qu'il formule (1) n'ont pas, selon

1. Pour une chose créée, voici les deux règles qu'il

nous, toute la précision désirable : les conditions qu'elles posent sont en somme équivalentes, car chacune d'elles, étant suffisante, entraîne forcément l'autre ; de plus, elles restent trop dans le vague, et n'indiquent pás assez nettement le moyen d'atteindre le but. Pour cette double raison, nous croyons qu'on peut les remplacer avec beaucoup d'avantage par une règle unique, laquelle nous semble ressortir avec une complète évidence, des explications données plus haut sur la nature même des concepts mathématiques : *la définition, pour être adéquate à l'objet, doit contenir, au moins implicitement, l'expression même de sa formule de construction.* Voulez-vous, par exemple, définir le cercle ? Exposez simplement le moyen de le construire. Dites, si

donne :

1° La définition d'une chose créée devra en comprendre la cause immédiate. Par exemple, il faudrait d'après cette règle définir ainsi le cercle : « une figure décrite par toute ligne dont une extrémité est fixe et l'autre mobile. » (Observons que, sans l'exemple, on comprendrait peu la règle).

2° Il faut que la conception de la chose ou la définition soit telle que toutes les propriétés de la chose, tant qu'elle est considérée seule, et non jointe à d'autres, puissent en être conclues. »

(Voir Œuvres de Spinosa, Trad. Em. Saisset, t. 3, p. 337).

vous voulez : « C'est la figure que décrit une droite de longueur constante en tournant dans un plan autour d'une de ses extrémités » ; et vous aurez une définition rigoureuse et complète.

Il n'est pas, d'ailleurs, absolument indispensable que la construction soit *explicitement* formulée dans la définition : il suffit que de celle-ci l'on puisse logiquement en déduire une construction exacte. Ainsi, nous ne saurions nous joindre à Spinosa pour blâmer, même avec la réserve qu'il y apporte, cette définition du cercle : « c'est une figure dans laquelle toutes les droites menées du centre à la circonférence sont égales. » Selon lui, « elle n'explique pas le moins du monde l'essence du cercle, mais seulement une de ses propriétés. » C'est se montrer trop exigeant : la propriété énoncée est telle que la construction du cercle s'en déduit aisément, et même à première vue ; sous le rapport de l'exactitude cette définition est donc à l'abri de tout reproche (1). Seulement ce qu'on peut dire, c'est qu'en général, de deux définitions,

1. Les définitions de l'Ellipse, de l'Hyperbole et de la Parabole au moyen de leurs propriétés focales sont acceptées de tous les géomètres, et pourtant elles ne donnent pas *explicitement* la construction de ces courbes : seulement celle-ci est facile à en déduire.

la plus explicite au point de vue de la construction est encore la meilleure.

Il est clair d'ailleurs que tout mode de construction peut constituer une définition parfaitement correcte : ainsi, le cylindre pourra parfaitement se définir ou par la rotation d'un rectangle autour d'un de ses côtés, ou par le mouvement d'un cercle dont le centre décrit une droite, pendant que son plan reste perpendiculaire à cette droite. Toutefois, il se peut qu'eu égard à la facilité plus ou moins grande des déductions postérieures, il y ait lieu de choisir entre deux ou plusieurs définitions, et de donner la préférence à l'une d'elles.

En résumé, pour que la définition des êtres créés par la pensée soit bonne, la seule condition vraiment obligatoire, c'est qu'elle donne plus ou moins directement le moyen de construire complétement son objet (1). Il saute aux yeux que la

1. « Aucun des auteurs, dit M. Stuart Mill, qui ont admis des définitions de choses, n'est parvenu à découvrir un critérium par lequel la définition d'une chose peut être distinguée de tout autre proposition relative à cette chose » (p. 161). Il nous semble que M. Mill ne saurait nous adresser ce reproche. Le Critérium, nous l'avons nettement indiqué : c'est le moyen de construire l'objet. Toute définition qui peut donner un mode de construction de l'objet lui est complétement adéquate , toute définition qui n'en pourrait fournir aucun, ne vaudrait rien.

réalisation de cette clause est à la fois nécessaire et suffisante, car suivant qu'elle est ou non remplie, l'objet est ou n'est pas obtenu dans son intégrité.

Il ressort d'ailleurs de tout ce qui précède, que dans le cas des objets composant notre premier groupe, la possibilité de la définition est évidente et cela dans tous les cas sans aucune exception, puisqu'il suffit à l'esprit de formuler le procédé même dont il s'est servi pour construire le concept. Comment se fait-il donc que M. Stuart Mill déclare impossible toute définition de choses, confondant ensemble nos deux catégories, et appliquant aux deux ce qui n'est vrai que d'une seule? Puisque nous combattons Spinosa quand il a tort, nous nous permettrons de le défendre alors que, s'accordant avec la généralité des penseurs, il est certain pour nous qu'il a pleinement raison.

Placé aux antipodes de ces philosophies trop faciles en matière de définition, M. Mill, à la suite de Hobbes, affirme résolument qu'il n'y a point de définition de *choses,* mais seulement des définitions de *mots* (1), et cela, qu'il s'agisse de

1. « La définition, disent-ils (cette phrase fait suite à celle qui est citée dans la note de la page 102), déclare la nature de la chose. Mais aucune définition ne peut déclarer toute sa nature, et toute proposition qui affirme une qualité quel-

concepts mathématiques ou d'objets naturels, peu importe. A l'en croire, la définition du triangle nous enseigne seulement le sens d'un mot, et n'est qu'une définition verbale.

C'est là une assertion qu'on ne saurait admettre : toute définition pareille renferme à la fois, il est facile de s'en convaincre, une définition de mot, et une définition de chose, car elle fait connaître en même temps la nature de la figure étudiée et le nom qu'on lui donne. Que trouvons-nous, en effet, dans la définition du triangle? Il est évident qu'elle équivaut à cette double proposition : la figure créée par ma pensée, je la forme de trois droites se coupant deux à deux, et terminées à leur point d'intersection ; et cette figure, je la nomme un triangle. Elle se résout ainsi en deux éléments bien distincts : l'exposé de la construction, et conséquemment de l'essence même du concept, puis le nom qui par convention le désigne. Cette décomposition, loin de la

conque de la chose déclare une partie de cette nature. Le vrai point de vue nous paraît celui-ci : toutes les définitions sont des définitions de noms et uniquement de noms. Seulement, tandis que certaines définitions ne sont expressément que l'explication du sens d'un mot, certaines autres, outre l'explication du mot, impliquent qu'il existe une chose correspondant à ce mot » (p. 161).

contester, M. Mill la fait lui-même (1), mais ensuite il conclut à peu près comme s'il ne l'avait pas vue, réservant le nom de définition à la seconde partie seulement, et ne voulant voir dans la première qu'un postulat : postulat, si vous voulez ; mais une fois admis, ce prétendu postulat n'en donne pas moins la nature intime du concept, et, partant sa définition complète. Toutefois, il est facile de voir que cette première proposition est tout autre chose qu'un postulat (2). Au moment

1. Toutefois pas identiquement dans les mêmes termes ; il y a même une différence assez importante que saisira aisément le lecteur. Voici comment il s'exprime (p. 162). « La définition... du triangle comprend évidemment non pas une proposition, mais deux propositions parfaitement distinctes, celle-ci : « Il peut y avoir une figure terminée par trois lignes droites », et cette autre : « Cette figure peut être appelée un triangle. » La première de ces propositions n'est pas une définition du tout ; la seconde est une définition purement nominale, une explication de l'usage et de l'application d'un terme. » Il est clair que la forme donnée à sa première proposition en vue de justifier le nom de postulat sous lequel il la désigne lui enlève une partie de la portée qu'elle pourrait avoir, et ne dit pas tout ce qu'elle pourrait dire. Notre formule de décomposition, en mettant en évidence le travail de la pensée créatrice, nous semble représenter bien plus complétement et plus nettement le véritable état des choses.

2. Si l'on entend par ce mot, comme c'est l'usage, une

même où l'esprit crée par synthèse le concept de cette figure formée de trois droites se coupant deux à deux, en même temps la raison décide instantanément et souverainement de la possibilité de ce concept, car son attribut fondamental est de décréter le possible. Devant ce jugement immédiat et tout intuitif, le postulat s'évanouit avant d'être né, l'évidence étant irrésistible. La première proposition est donc simplement l'exposé de l'essence même de l'objet, tel que la raison l'a conçu, et conséquemment elle constitue sa définition. Donc ce qu'on appelle la définition du triangle contient réellement une double définition : la définition de l'objet même, et la définition du mot qui le doit nommer. N'y voir qu'une définition verbale est donc une grave erreur.

Ici c'est donc Spinosa qui a raison contre M. Mill. Mais s'agit-il maintenant des objets de la seconde catégorie, de ceux dont l'existence, au lieu d'être l'œuvre de la pensée humaine, en est absolument indépendante ? Alors M. Mill se trouve en situation de prendre sa revanche : dans ce cas, en effet, on est, selon nous, pleinement

proposition non démontrée, à la rigueur *contestable*, et qui demande, avant d'être définitivement admise, à être vérifiée *dans ses conséquences.*

en droit de dire : il n'y a point de définition possible.

C'est en vain que Spinosa nous promet une méthode pour parvenir à la définition des objets de ce genre : ici la nature des choses ne peut que se montrer entièrement réfractaire aux efforts mêmes de son puissant esprit. Aussi son travail, inachevé sur ce point, n'est-il guère à regretter, car il ne pouvait aboutir (1).

L'Univers n'étant pas l'œuvre du philosophe, comment celui-ci pourrait-il acquérir la notion absolue de son essence, notion dont la possession

1. Spinosa pose d'abord (*loco citato*. p. 338) quatre conditions à la définition « des choses incréées. » Les trois premières indiquant seulement ce que la définition ne doit pas être, sont purement négatives, et par suite sans intérêt pour notre but. La quatrième est simplement la répétition de la deuxième règle relative aux choses du premier groupe. Cela fait, il se propose de nous donner le moyen d'obtenir la définition même, car autre chose est de connaître les conditions à remplir, autre chose est de savoir comment les remplir. Seulement le livre s'arrête juste là, de sorte que nous n'avons pas le dernier mot de son auteur; à moins qu'il n'ait fini par soupçonner l'impossibilité de sa tâche : il arrive à tout penseur, en effet, de ne reconnaître la fausseté d'une idée longtemps caressée comme vraie, que quand il est obligé de la serrer d'assez près pour la formuler avec précision.

constitue une condition *sine quâ non* de sa définition ?

Serait-ce par hasard l'expérience qui viendrait la lui fournir? Sans doute, l'expérience est en état de le conduire à une certaine science de la nature, mais l'expérience n'atteint que les lois des phénomènes, elle ne voit que l'extérieur des choses et leurs manifestations, elle ne pénètre point dans leur essence intime, et c'est pourtant l'être même qu'il faudrait saisir pour le fixer dans une définition. Aussi les définitions de choses, telles que la science expérimentale les construit, ne décèlent en rien l'essence. Si l'on veut s'en convaincre, il suffit de se reporter à leur mode de formation. Venant au secours de l'expérience, l'abstraction, dans le but de mettre en ordre les résultats acquis, forme des classifications, c'est-à-dire constitue des cadres où se rangent les choses. Réunissant les objets qui ont des qualités communes plus ou moins saillantes, et mettant de côté les différences secondaires qui les séparent, elle constitue ainsi des groupes qui prennent le nom de genres ; puis ces genres une fois formés, elle rapproche de la même manière les plus voisins d'entre eux par l'élimination des différences pour constituer d'autres groupes d'ordre supérieur qu'elle soumet à leur tour aux mêmes opérations.

L'ensemble des qualités communes à chaque groupe forme d'ailleurs la définition du groupe, et pour définir un des objets qu'il contient, il suffit d'ajouter à la définition du genre la différence qui fait le caractère spécifique de cet objet. Mais parvient-on de la sorte à de vraies définitions ? Évidemment non.

Examinons d'abord les idées générales ainsi obtenues. A mesure qu'on s'élève dans la série des concepts abstraits, si, d'une part, ils s'étendent à des êtres de plus en plus nombreux, d'autre part, ils sont de moins en moins compréhensifs, c'est-à-dire que le nombre des qualités communes va constamment en diminuant. On ne gravit un échelon qu'en abandonnant au moins une propriété de chaque objet, car pour composer un groupe supérieur, il faut mettre de côté les différences que présentent les êtres destinés à y entrer. Par suite, le terme le plus élevé de cette série, en même temps qu'il est le plus général, est aussi le plus pauvre et le plus vide. Impossible donc de redescendre l'échelle par voie déductive. Le seul moyen de réformer celle-ci en partant du sommet, c'est de restituer à chaque échelon les différences soustraites; or, ces additions successives ne sont pas au pouvoir de la déduction, celle-ci n'extrayant d'un

contenant que le simple contenu renfermé. Elle aurait beau, par exemple, tourmenter de toutes façons l'idée générale de mammifère, jamais elle n'en ferait logiquement sortir ni la poche de la sarigue, ni le quadruple estomac du ruminant, ni la raison de l'homme.

Il faut donc bien se garder de confondre l'idée abstraite avec l'essence : nous avons tous l'idée abstraite de vie, et pourtant nul ne sait ce qu'est la vie ; ce mot résume pour nous tout un ensemble de phénomènes connus, mais nous ignorons absolument l'essence de leur cause. L'abstraction, opérant sur les données de l'expérience, peut bien en dégager l'idée de la vie, mais elle ne nous donnera jamais la définition de la vie. Semblablement, il nous est des plus faciles d'acquérir l'idée générale de substance; mais en dépit de tous nos efforts, nous ne saurons jamais ce qu'est en soi la substance.

Maintenant, si un genre n'est vraiment pas défini par l'ensemble des propriétés communes à tous les objets qu'il contient, un de ceux-ci ne saurait l'être par l'énonciation du genre auquel il appartient, accompagnée de la différence spécifique qui lui est propre : en effet, d'après ce qui précède, il est évident que la réunion de ces deux éléments ne réalise en rien l'es-

sence. Quand je dis : « L'homme est un animal raisonnable », cette proposition fournit bien les deux idées principales entrant dans l'idée générale d'homme, mais que d'inconnues restent encore à découvrir! Sans doute, nous pouvons connaître l'objet et le rôle de la raison, mais saurons-nous jamais ce qu'elle est en elle-même? Le mot *animal* nous apporte sans doute plus d'une notion précieuse; mais qui ne voit aussi, sous ce mot, se cacher tous les insondables mystères de la vie? D'ailleurs, malgré toute l'importance de ces deux idées, que de choses en dehors d'elles, soit au point de vue de la forme, soit à celui de la composition chimique, de la structure ou du jeu des organes, soit enfin relativement aux facultés de l'esprit, l'observation nous révélera dans l'homme! Vie et raison, voilà bien deux traits qui permettent de distinguer l'homme de tous les objets qui l'entourent, mais comme ils sont insuffisants pour dessiner complétement son image, pour donner sa formule, pour constituer la notion absolue de son être!

Si l'expérience ne peut nous révéler le dernier mot de rien, et Spinosa dans sa classification de nos divers modes de perception, le reconnaît lui-même, le raisonnement qui cons-

titue l'un d'eux, sera-t-il plus puissant? Et la déduction logique, avec ses nécessités inexorables, est-elle de force à pénétrer les essences des choses? Ici encore, notre philosophe est le premier à proclamer que ce mode de perception n'est jamais « adéquat » à l'objet. Nous n'avons donc pas à le combattre sur ce point ; et si dans un moment, l'occasion s'offrant naturellement à nous, et le terrain de la discussion se trouvant tout préparé, nous en profitons pour insister quelque peu sur ce sujet, notre argumentation s'adressera bien moins à lui qu'à certains philosophes spiritualistes qui, de nos jours mêmes, croient encore à la puissance du raisonnement dans la recherche des causes.

Où donc trouver cette précieuse méthode qui doit nous livrer le secret des choses? Spinosa nous montre à demi la voie qu'il croit la bonne; il nous indique la faculté à mettre en branle, sans nous donner, bien entendu, le moyen de l'y mettre. Toutefois, c'est déjà quelque chose; c'est même assez pour qu'il nous soit possible de juger à fond la valeur du système. Ayant rejeté, sauf un, tous nos moyens de connaître, il ne lui reste plus que le dernier, « l'intuition », et c'est celui-là même qui seul, selon lui, « saisit l'essence adéquate de la chose », et cela

« d'une manière infaillible. » L'erreur où il est tombé, malheureusement trop commune encore, est facile à comprendre.

Il a pensé, comme bien d'autres métaphysiciens, qu'il n'est nullement nécessaire d'être l'auteur de l'Univers pour en savoir le dernier mot, pour en connaître l'essence. — L'homme n'a-t-il donc pas la Raison, la Raison intuitive? Et la Raison ne possède-t-elle pas toute la puissance voulue pour sonder et découvrir la nature intime des choses? — Hélas! Non: c'est une illusion complète; et pour les esprits sérieux, il serait bien temps d'y renoncer, car elle ne produit que des chimères, et par suite ne peut que jeter dans un profond discrédit toute recherche métaphysique. La Raison a son rôle et ses bornes: sachons donc enfin les connaître et les respecter.

Le monde du possible est bien plus vaste que le monde du réel; le réel rentre sans doute dans la catégorie du possible, mais tout le possible est loin d'être réalisé. Or *l'objet de la Raison*, ce n'est pas le *réel*, mais bien le *possible*, qu'elle sait nettement séparer de son contraire, excluant résolument l'absurde et le contradictoire. S'agit-il de décider une question de possibilité? Elle saura la trancher sans appel; mais ne lui demandez pas de découvrir par elle seule si telle région du

possible est ou non réalisée : là son impuissance est absolue, car dans la question des essences, le rationnel n'est pas ce qui *est*, mais seulement ce qui *peut être*, ce qui n'implique pas contradiction. Aussi, quand oubliant son rôle, la Raison veut atteindre les essences, ses conceptions, malgré toute l'apparence logique dont elles sont douées, ne sont que *des vues de l'esprit interprétant les choses*, autrement dit, ce sont des *hypothèses*, hypothèses rationnelles sans doute, c'est-à-dire ne renfermant point d'éléments contradictoires ; hypothèses souvent très-précieuses, nous le savons, et de la plus haute importance pour la science, car il se peut qu'elles résument admirablement les faits observés ; mais enfin ce ne sont que des hypothèses ; en conséquence, ces vues de l'esprit, peuvent aussi parfois n'offrir aucune ombre de réalité ; dans tous les cas, elles ont besoin du rigoureux contrôle de l'observation avant de prendre rang dans les théories scientifiques, et d'inspirer quelque confiance au penseur accoutumé de mesurer le degré de certitude de toute chose.

Et qu'à défaut de l'intuition immédiate, on ne nous objecte pas, contrairement à la pensée même de Spinosa, ces nécessités logiques, impérieuses, fruits du raisonnement, et entraînant fatalement la certitude : ce n'est certes pas ici le cas. Il y a

nécessité logique dans ce genre de déduction dont nous avons parlé : quand le géomètre a créé la notion du triangle, en a formulé la définition, les conséquences que le raisonnement en déduit sont rigoureuses, et nous savons pourquoi : cela tient à ce fait qu'ici c'est l'essence elle-même qui est la donnée du problème, et la déduction ne fait qu'en extraire ce qu'elle contient, comme le moulin extrait le son et la farine du froment dont le meunier a rempli la trémie. Mais si l'essence, au lieu d'être la donnée, est l'inconnue même, et c'est le cas du monde réel, alors le problème change du tout au tout. Parfois encore l'on pourra bien rencontrer une nécessité logique, mais il est facile de se convaincre que ce n'est point dans la question des essences. Prenons un exemple bien connu : un corps de pompe plonge-t-il dans l'eau par son extrémité inférieure, tout le monde sait que, si l'on soulève le piston, une colonne liquide monte dans le vide ainsi produit. Appliquant à ce phénomène de l'ascension de l'eau le principe de causalité, la Raison proclamera souverainement la nécessité d'un *déterminant*, c'est-à-dire l'existence d'un ou de plusieurs phénomènes qui sont la condition nécessaire de l'apparition du premier. A l'aide du principe de la substance, elle pourra aussi, de ces faits indispensables à la production du phénomène

étudié, conclure à l'existence d'une ou de plusieurs substances dont ils sont les manifestations. Ces conclusions de la Raison, d'ailleurs, s'offriront évidemment à nous comme marquées du cachet de nécessité logique, et par suite seront au-dessus de toute discussion. Mais voulons-nous aller plus loin, et nous demander quels sont ces phénomènes dont l'ensemble constitue le déterminisme de l'ascension de l'eau dans le corps de pompe, et quelle est la nature de la substance ou des substances auxquelle on doit les rapporter? Même ici, sans doute, la Raison ne nous fera pas complètement défaut ; seulement ses conceptions, tout le monde le sait, ne seront plus alors que des *suggestions* dépourvues de tout caractère de nécessité. Elle cherchera dans l'immense champ des possibles un certain possible pouvant rendre compte du fait inexpliqué ; mais rien, en dehors de l'expérience, ne pourra garantir qu'elle ait saisi la véritable interprétation des choses : d'une part, en effet, la Raison ne possède point de critérium pour discerner par elle-même le simple possible du possible réalisé ; et d'autre part, la nature a des ressources infinies que l'esprit le plus délié ne soupçonne pas (1).

1. Les personnes qui ont plus ou moins vécu de la vie du laboratoire savent seules combien d'essais infructueux font parfois le physicien, le chimiste, le physiologiste, pour

Aussi faudra-t-il souvent des siècles avant qu'un Descartes et un Torricelli songent à la présence de l'atmosphère, à la pression qu'elle exerce, et mettent enfin le doigt sur la vraie cause.

Lors donc qu'au lieu d'opérer sur des objets abstraits, la Raison s'attaque aux objets concrets tels que le monde réel nous les offre, le caractère de nécessité se présente bien encore dans les rapports d'effet à cause et de phénomène à substance, mais là seulement. Découvrir le phénomène déterminant, ou la substance dont ce phénomène est la manifestation, c'est là un problème insoluble à la Raison livrée à ses seules forces. Sans doute elle jouera un rôle dans la poursuite de la solution, en fournissant l'idée à vérifier, autrement dit l'hypothèse, mais il lui faudra s'adjoindre l'expérience, et soumettre son hypothèse au contrôle obligé des faits. Ainsi que nous l'avons rapidement indiqué à propos du rôle de l'hypothèse et des résultats auxquels celle-ci peut conduire dans la recherche des causes, la Raison s'aidant de l'expérience, pourra

résoudre telle question posée; et pourtant chaque essai a pour guide une *vue rationnelle :* un certain possible a été conçu, et l'expérimentateur examine si c'est ce possible que la nature a réalisé. Souvent il pose ainsi successivement cent questions à la nature, et souvent celle-ci lui répond cent fois: «Non, ce n'est pas cela. Cherche encore.»

de la sorte parvenir à constater l'existence d'un plus ou moins grand nombre de substances, et à les concevoir comme distinctes d'après la différence de leurs manifestations ; mais quant à pénétrer l'essence même de chaque substance, elle ne saurait jamais y prétendre, même avec le secours de l'expérience : jamais elle ne verra l'objet que du dehors, et sa nature intime lui échappera toujours. Donc quand il s'agit des objets du monde réel, il nous est absolument impossible d'en formuler une définition analogue aux définitions de la géométrie, c'est-à-dire une définition qui en donne l'essence, et permette d'en extraire par simple déduction toutes les propriétés de l'objet.

C'est donc avec raison que nous avons, au point de vue de la définition, classé tous les objets en deux catégories bien tranchées. Ce qui précède nous prouve, en effet, avec la dernière évidence que ces deux groupes ont entre eux une différence radicale : est-il question d'un objet créé par la pensée, sa définition, nous le savons, est possible, et donne son essence même, si bien que toutes ses propriétés pourront s'en déduire comme de simples conséquences ; mais s'il s'agit d'un objet réel pris dans la nature, formuler son essence pour constituer sa définition, c'est une impossibilité complète, car son essence est inaccessible. La

seule vraie définition d'un tel objet serait la somme absolue de ses propriétés ; c'est la seule aussi qu'on doive poursuivre (1), étant la seule en partie réalisable : seulement, si c'est une limite vers laquelle sans cesse on peut tendre, c'est en même temps un but qu'on ne pourra jamais complètement atteindre, car la liste des propriétés cherchées ne sera jamais close. Il n'y a pas lieu d'ailleurs d'espérer découvrir quelque propriété dont toutes les autres découlent : alors même qu'il en existerait une, nous ne le saurions pas, et jamais nous ne pourrions garantir que toute propriété encore à connaître sera la simple conséquence d'une propriété connue. Puisque tant de métaphysiciens ont si complètement oublié cette vérité, nous ne saurions donc trop la redire : jamais nous n'aurons le dernier mot du moindre élément de la nature, et jamais il ne nous sera donné d'en posséder la définition complète, soit

1. « C'est la seule, disons-nous, qu'on doive poursuivre » dans le cas où l'on cherche une notion complète de l'objet. Mais nous n'entendons pas pour cela nier l'utilité de la définition des classifications, par le *genre* et la *différence spécifique*. Il ne serait nullement exact de dire qu'une telle définition n'apprenne rien, et soit purement *verbale:* elle marque à chaque objet sa place dans la série des objets naturels, et c'est bien quelque chose. Seulement on doit reconnaître qu'elle ne donne en rien l'essence.

au moyen de l'essence, soit par la somme absolue de ses propriétés.

La conclusion que nous poursuivons se tire maintenant d'elle-même : toute vraie définition des choses de la nature étant absolument irréalisable, la méthode déductive n'a donc pas d'emploi possible dans la solution des questions qui nous occupent. Toute-puissante dans le problème géométrique, elle devient dans le problème métaphysique tout à fait impraticable. La cause de cette différence peut d'ailleurs se résumer en deux mots : c'est l'essence, dans le premier, qui constitue la donnée, et le rôle du mathématicien se borne à mettre en évidence une partie de son contenu; dans le second, au contraire, le monde tel qu'il est, s'offrant à nous avec tous ses mystères, on en demande l'explication, la formule : alors l'inconnue est l'essence même. Si, comme Spinosa, l'on supprime l'expérience, c'est un problème absolument sans données, partant c'est un non-sens. Appelle-t-on l'expérience à son aide ? La méthode déductive n'est pas plus applicable, car la situation du métaphysicien ne devient pas pour cela celle du géomètre : celui-ci porte en effet un tout dans sa main, et peut par analyse connaître successivement telle ou telle de ses parties; moins heureux,

le premier possède à peine quelques fragments d'un tout immense ; or si le tout contient la partie, la partie ne contient pas le tout : dès lors demander à la déduction de livrer ce tout lui-même, n'est-ce pas simplement lui demander l'impossible ?

III.

COMMENT SPINOSA PROCÈDE.

Mais, nous dira-t-on, si la méthode déductive est complétement impraticable dans le problème métaphysique, comment se fait-il que Spinosa l'ait pourtant mise en œuvre d'un bout à l'autre de son système? La réponse est facile ; au risque de heurter plus ou moins l'opinion reçue, nous ne craignons pas de l'affirmer: en réalité, Spinosa ne déduit point. Quand on veut bien examiner d'un peu près les choses, il est aisé de voir, en effet, que chez lui la déduction n'est qu'apparente: c'est un véritable trompe-l'œil dont on peut, sans grand effort, découvrir tout l'artifice.

D'abord, le rôle de l'intuition dans l'édification de sa doctrine est infiniment moindre qu'il ne semble le croire. On a beau dédaigner l'observation, on ne saurait complétement échapper à ses effets, car quoi qu'on fasse, on n'est pas un pur esprit, et malgré soi l'on a des yeux. Tout ce qu'on gagne à la vouloir écarter, c'est de fermer son intelligence

aux sérieuses et fécondes notions de la science expérimentale pour l'ouvrir plus au large à ces vues superficielles, à ces aperçus vagues et souvent faux que nous apporte la vie commune. Tel est le cas de Spinosa : il a une physique à lui, mais ce n'est pas la bonne. Semblablement, il a beau professer un profond mépris pour l'abstraction, il lui doit énormément : en effet, c'est de cette faculté, mal dirigée sans doute, mais enfin c'est de cette faculté qu'il tient en grande partie les matériaux de son œuvre ; et quand il s'imagine atteindre par l'intuition la chaîne infinie « des causes et des êtres réels, la série des choses fixes et éternelles, » il ne saisit réellement que ce monde même de concepts abstraits, plus ou moins arrangés à sa fantaisie, qu'il répudie comme impuissants à pénétrer jusqu'à l'essence intime. Voyez, par exemple, sa définition de la substance (1), et dites-nous si vous y sentez vivre et palpiter l'être infini dont, suivant lui, l'existence emplit l'immensité ? N'est-il pas évident, au contraire, qu'il est impossible de rien trouver de plus abstrait, de plus inerte, de plus mort que ce prétendu principe de

1. « J'entends par *substance* ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose. »

(Trad. Em. Saisset).

toute chair, de toute activité et de toute vie? On n'en saurait douter : œuvre d'une imagination plus hardie que méthodiquement réglée, son système étant dépourvu de toute base scientifique empruntée à l'expérience, n'est d'un bout à l'autre, et quoi qu'il en dise, qu'un vaste ensemble d'abstractions hasardées et de généralisations mal établies, conçues qu'elles sont trop souvent en dehors des faits et des choses.

Oublions toutefois les erreurs commises, et supposons pour plus de simplicité, que la série de ses idées générales ait été parfaitement construite; les conséquences, au point de vue qui nous occupe, seront toujours les mêmes : il ne pourra pas déduire. Une fois à ce point culminant où se dégage la notion pure et vide de la substance, il lui est impossible, nous l'avons déjà vu plus haut, de redescendre l'échelle par voie déductive, la déduction étant complétement impuissante à restituer les éléments qu'a enlevés l'abstraction. Et pourtant Spinosa les restitue, puisque partant de l'idée abstraite de substance, il parvient finalement au monde et à l'homme même : comment donc s'y prend-il pour recomposer des concepts de plus en plus riches et compréhensifs, pour reconstituer ainsi les choses concrètes et les êtres doués de vie et de pensée?

Le procédé diffère un peu suivant les circonstances. Tantôt c'est au moyen de postulats empruntés à l'observation vulgaire, ou bien par l'intermédiaire de prétendus axiômes où la raison n'a non plus rien à voir, qu'il introduit le germe fécond dont il a besoin pour vivifier ses concepts; tantôt c'est au moyen de nouvelles définitions qu'il rétablit les objets que l'abstraction a fait disparaître; tantôt, enfin, c'est sous le couvercle même de ces nombreux théorèmes parfaitement indémontrés, et logiquement indémontrables, dont le système foisonne, que se glissent furtivement les éléments indispensables à la résurrection des êtres. Deux exemples brièvement rappelés suffiront à faire comprendre sa manière d'opérer.

On conçoit aisément qu'il serait fort embarrassé s'il lui fallait de sa définition de la substance déduire à la fois l'homme et Dieu, et pourtant il faut bien qu'il les trouve. Voici comme il s'y prend. Veut-il faire apparaître l'homme? Il le scinde en deux, et vous présente les deux parties l'une après l'autre. Et d'abord la pensée: c'est l'objet d'un axiôme. Ouvrez l'Éthique à la seconde page de la deuxième partie, et vous y lirez : « Axiôme 2 : L'homme pense. » Un simple fait de conscience se trouve ainsi transformé subitement en une vue *à priori*, en un principe de la raison intuitive. Quant

au corps, il l'introduit sous l'enveloppe de six postulats conçus évidemment en dehors de toute intuition et plus ou moins heureusement empruntés à la commune expérience (1). Que l'on rapproche maintenant les deux éléments ainsi surajoutés, et voilà la notion de l'homme rendue à la série des abstraits, sans que, bien entendu, ni déduction, ni intuition y soient pour rien.

Quant à son Dieu, c'est à peu près de la même façon qu'il l'introduit. Seulement, c'est dans une définition qu'il le présente au lecteur.

Il n'est pas rare de rencontrer cette assertion que, si l'on accorde à Spinosa sa définition de la substance, l'on est forcé d'accepter tout son système, vu qu'il s'en déduit logiquement tout entier. Eh bien! Rien n'est plus faux. Les additions à cette donnée première sont continuelles, et sans elles il lui serait complétement impossible de sortir du vide absolu de son principe. Creusez, en effet, tant qu'il vous plaira sa notion de la substance,

1. Citons-en deux comme échantillon :

1° Le corps humain se compose de plusieurs individus (de nature diverse), dont chacun est lui-même fort composé.

. . . .

4° Le corps humain a besoin, pour sa conservation, de plusieurs autres corps, dont il est sans cesse régénéré.

vous n'y trouverez jamais pour tout attribut que la pure existence.

Comment parvient-il donc à son Dieu? Le plus simplement du monde : il le crée de toutes pièces. C'est l'objet de sa sixième définition. « J'entends par Dieu, dit-il, un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. »

Puis il ajoute comme « explication. »

« Je dis absolument infini, et non pas infini en son genre ; car toute chose qui est infinie seulement en son genre, on en peut nier une infinité d'attributs ; mais quant à l'être absolument infini, tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe aucune négation, appartient à son essence.»

Ainsi, voilà la substance qui, quatre lignes plus haut, ne présentait à l'analyse qu'un seul et unique attribut, la voilà douée maintenant (1) comme par enchantement d'une infinité d'attributs absolument infinis. Sont-ils déduits, ou sont-ils ajoutés ? Il est de la dernière évidence qu'ils sont ajoutés après coup, et cela sans même que l'on sache

1. Il ne faut pas oublier, en effet, que bientôt il va chercher à démontrer (prop. XIV) qu'il n'existe pas d'autre substance que Dieu.

si parmi cette série infinie d'attributs positifs, il n'y en a point, comme la pensée et l'étendue, qui soient incompatibles. Et cependant, que penserait-on d'un géomètre qui, après avoir posé la définition connue du triangle, viendrait définir ensuite le triangle rectangle un triangle qui a une infinité d'angles droits, sans se préoccuper de savoir si cette notion est compatible avec la définition générale du triangle ?

Il est vrai que plus loin (prop. XI) Spinosa prétend nous donner une démonstration de l'existence du Dieu qu'il a conçu ; seulement il n'est pas très-heureux dans sa tentative, car son semblant de démonstration est dépourvu de toute valeur. Qu'on nous permette de le reproduire ici comme échantillon du peu de sérieux de ses prétendues déductions.

Dans la proposition VII, il démontre (1), ou

1. Remarquons en passant la singularité du procédé : Spinosa cherche à démontrer l'existence de l'objet défini, comme si c'était possible. La définition de la substance étant le *point de départ* de la doctrine, sur quoi donc s'appuyer pour établir l'existence de son objet ? Sur la définition même? Mais alors il y aurait cercle vicieux. — L'existence des êtres ne se démontre pas ; elle se constate, ou se suppose. — L'objet défini à l'origine du système est ou n'est pas: s'il est, l'intuition saisit immédiatement son existence et la marque du cachet de l'évidence : il n'y a donc

plutôt croit démontrer que « l'existence appartient à la nature de la substance. » Notez bien qu'il s'agit ici de la substance telle que la donne la troisième définition, c'est-à-dire de la substance toute nue. Cela posé, voici sa démonstration de l'existence de Dieu, du sien, bien entendu, lequel n'est pas celui de tout le monde.

« Si vous niez Dieu, dit-il, concevez, s'il est possible, que Dieu n'existe pas. Son essence n'envelopperait donc pas l'existence (par l'axiome 7: quand une chose peut être conçue comme n'existant pas, son essence n'enveloppe pas l'existence). Mais cela est absurde (par la prop. VII). Donc Dieu existe nécessairement. »

Nous le regrettons pour Spinosa, mais il a commis là un lapsus énorme. La proposition VII, en effet, fût-elle vraiment démontrée, n'est relative qu'à l'existence de la subtance toute nue. Il n'est donc nullement contraire à la proposition VII qu'une substance différemment conçue n'existe pas. La substance toute nue peut fort bien exister sans que pour cela son existence entraîne le moins du monde l'existence d'une substance douée d'une infinité d'attributs infinis. Ainsi de ce qu'il existe

pas lieu à démonstration. S'il n'est pas, la définition est sans objet, et dès lors vide de sens.

un certain bipède, appelé homme, ayant bras et jambes, il ne s'ensuit nullement qu'il existe un homme ayant des ailes. L'existence du Dieu de Spinosa n'est donc pas plus établie que celle de l'homme volant.

Cet exemple nous montre deux choses : d'abord combien il faut se défier des prétendues déductions de l'Éthique (1) ; puis aussi comment un théorème

1. Nous comprenons peu la réputation d'extrême rigueur que l'on a faite aux démonstrations de Spinosa ; et l'embarras de Malebranche pour en trouver quelqu'une en défaut ne nous semble guère compréhensible. Il n'est pas, en effet, besoin de chercher loin : la première proposition, « la substance est antérieure en nature à ses affections » non-seulement n'est pas démontrée, mais encore est parfaitement fausse. Sans doute, quand on redescend l'échelle des abstraits, la substance nue occupant le sommet de la série, l'on ne retrouve les modes que plus bas et postérieurement à la substance. Mais le travail de la descente a dû être précédé du travail de l'ascension, et dans la marche ascendante, la substance nue n'apparaît qu'après la substance douée de modes. On pourrait donc renverser le théorème de Spinosa sans que le nouvel énoncé fût plus faux que l'ancien. En réalité, les modes, dans un système tout géométrique, sont évidemment contemporains de la substance, vu qu'ils en sont, en fait, absolument inséparables, l'abstraction n'étant qu'un procédé fictif sans aucune action sur la nature. — Que de propositions, d'ailleurs, dont le sens vague, indécis, ne se prête ni à démonstration, ni à réfutatio

indémontré peut introduire un élément nouveau, souvent de très-haute importance, dans la doctrine. Désormais, en effet, Spinosa va tout subordonner au Dieu de sa pensée, comme si ce Dieu était réel; et pourtant ce n'est qu'un fantôme. La chaine de la déduction, lors même qu'elle existerait ailleurs, est donc ici complètement brisée.

En résumé, Spinosa s'est donc absolument mépris sur la nature même du procédé qu'il suivait. D'abord il a cru recueillir les infaillibles révélations de la Raison intuitive, alors qu'il ne mettait en œuvre que les idées générales provenant d'un emploi mal dirigé de l'abstraction ; puis lorsqu'il s'imagine déduire par voie syllogistique le contenu de définitions donnant l'essence même des choses, il rompt à chaque instant le fil de ses déductions, soit par le fait de propositions indémontrées, soit par l'apport d'éléments nouveaux pris complètement en dehors du monde rationnel. Comment s'étonner d'ailleurs de son insuccès ? La tâche étant impossible, l'échec était fatal.

Quand on examine de près son Éthique, il est donc assez facile de découvrir le chemin qu'a suivi son esprit solitaire et spéculatif dans la production de sa doctrine. Visant à la certitude mathématique, il ne voulait ni ne pouvait, nous l'avons vu, recourir franchement à l'expérience : aussi la dédaigne-

t-il souverainement, du moins en théorie. Qu'a-t-il donc fait? Jetant un voile sur ses yeux pour oublier le monde réel, il a commencé par construire dans sa pensée, à l'aide de matériaux provenant cependant en grande partie de l'observation vulgaire, un monde plus ou moins fictif, imaginaire, formé d'abstractions à peu près échelonnées suivant leur plus haut degré d'extension, et conséquemment de plus en plus vides; puis éprouvant le besoin de croire à l'existence d'un tel univers, il a adopté, pour s'exposer à lui-même son système, la forme du raisonnement géométrique, mais en prenant, d'ailleurs avec une entière bonne foi, l'excellente précaution d'introduire autant que possible, soit dans des définitions arbitraires d'objets sans réalité, soit dans des axiômes ou postulats empruntés à la vie commune, les éléments jugés nécessaires pour pouvoir redescendre les divers échelons de la série des abstraits composant le monde de sa fantaisie, et se procurer ainsi un simulacre de marche déductive. C'est là le moyen qu'il a pris pour se rapprocher quelque peu des conditions du mathématicien, et tout le secret de l'apparente rigueur de sa doctrine. Au lieu de déduire réellement, il restitue, il *ajoute* l'élément indispensable *soustrait* par l'abstraction, en le dissimulant sous une enveloppe qui le lui cache provisoirement à

lui-même, mais d'où ensuite il saura bien l'extraire par un semblant de raisonnement géométrique. Son procédé d'ailleurs ne lui a que trop bien réussi, car il s'est fait illusion à lui-même, et tout le premier s'est laissé prendre à l'apparence plus ou moins correcte de ses prétendues déductions.

Aux esprits entreprenants, audacieux, qui rêvent de grandes choses, l'exemple de Spinosa peut servir d'utile leçon. Les lois de la logique sont plus fortes que les hommes, et le plus puissant génie, s'il dévie de la bonne voie, peut user ses efforts dans le vide et n'enfanter que le néant. Voyez ce grandiose édifice auquel notre philosophe a consacré sa laborieuse existence : eh bien ! Il n'en est pas une pierre qui tienne vraiment debout. Ce grand travailleur n'a produit que des ruines, et cela devait être : il a voulu construire le palais de la Science contre l'ordre même des Puissances naturelles ; il a cru pouvoir, par un coup d'audace, en bâtir d'abord le faîte et le fixer aux cieux ; puis continuant son œuvre à travers l'immensité de l'espace, la finir en descendant ses fondements jusque sur terre : c'était un défi jeté à la nature, et la nature s'est vengée. Il est bon d'oser sans doute, mais il ne faut oser que le possible.

On est donc en droit de porter un jugement sévère sur la méthode spinosiste. En voulant édifier

la science à rebours, Spinosa se trompe autant qu'homme peut se tromper. Traiter les questions métaphysiques, lesquelles ne sont après tout que les problèmes les plus élevés des sciences cosmiques, comme on traite les questions mathématiques où les objets sont des créations de la pensée, c'est-à-dire prétendre de quelques définitions plus ou moins arbitraires posées *à priori*, déduire par voie syllogistique toute la science de l'Univers, c'est vraiment commettre contre la logique, nous croyons l'avoir suffisamment montré, la plus énorme des fautes.

Mais cela dit, si nous ne reculons pas devant ce reproche si mérité, devrons-nous aller plus loin, et sommes-nous tenu de nous joindre à ses nombreux ennemis, soit de la synagogue, soit d'ailleurs, pour lui jeter, comme on l'a tant fait, l'injure et l'anathème ? Nous ne le croyons pas, et ne saurions nous y résoudre. Qu'on veuille bien y prendre garde, en effet ; sans le droit d'errer, pas de philosophie possible ; sans le droit d'errer, toute science même est détruite dans son germe, car l'homme ne trouve la vérité qu'en tâtonnant dans l'erreur pour tâcher d'en sortir. Respectons donc la bonne foi qui se trompe et réservons nos mépris pour l'imposture, car si c'est le devoir de toute âme honnête, et à l'occasion nous n'y

faillirons pas, d'infliger le châtiment de son dédain au sophiste éhonté qui trafique du mensonge, il n'y a que la sottise, l'hypocrisie ou le fanatisme qui puissent traiter de crime l'erreur inconsciente. Un fait incontestable, c'est que jamais homme plus que Spinosa ne porta haut dans son cœur le culte désintéressé de la science; amant passionné de l'éternelle Vérité, il a consacré à sa poursuite, avec toutes les heures de sa trop courte existence, toutes les énergies de son puissant esprit : s'il n'a pas su l'atteindre, libre aux ennemis de la recherche scientifique de s'en réjouir à leur aise; pour nous, amis de l'indépendance de la pensée, songeons à nos erreurs de chaque jour, et plaignons-le de ses efforts perdus, car il méritait mieux. « Or, plaisir et gloire, » il a tout sacrifié à la Philosophie; que la Philosophie, tout en rejetant sa doctrine, lui garde donc un affectueux souvenir. Oui, sous peine d'être ingrate, elle doit, après tout, l'aimer un peu, car lui, l'austère et bon Spinosa, l'a beaucoup aimée.

LIVRE SECOND

MÉTHODE HÉGÉLIENNE

« La Sophistique n'est que
« l'apparence de la Philoso-
« phie. »

(ARISTOTE, *Métaph.* liv. IV.
ch. II, p. 109 de la trad.
Pierron et Zévort.)

« Quiconque a dessein de
« piper le monde, est assuré
« de trouver des personnes
« qui seront bien aises d'être
« pipées ; et les plus ridicules
« sottises rencontreront tou-
« jours des esprits auxquels
« elles sont proportionnées. »

Logique de Port-Royal,
1er discours.

MÉTHODE HÉGÉLIENNE

I.

PRINCIPE DE L'HÉGÉLIANISME

Ce qui donc, avant tout, fait du spinosisme une non-valeur, c'est sa méthode *à priori* : il suffit de la constater pour mettre à nu tout le néant du système; et même l'évidence semble telle qu'on pourrait être tenté de regarder cet assez long combat que nous venons de livrer comme parfaitement oiseux. Selon nous, ce serait pourtant se tromper (1) : bien des fois, en effet, l'on a vu le cours des siècles ramener à peu près périodiquement les mêmes erreurs, et l'histoire de la philosophie, si l'on s'en tient aux grandes lignes, n'est

1. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que le Spinosisme n'est pas seul à exagérer le rôle de l'intuition et de la logique dans les recherches métaphysiques, et que le spiritualisme contemporain commet la même erreur.

guère jusqu'ici que le tableau monotone d'une sorte de mouvement circulaire de la pensée, mouvement dont rien, par malheur, ne nous autorise à nous croire complétement affranchis. Loin de là, notre époque elle-même, malgré ses tendances si positives, nous offre une nouvelle preuve de la persistante vitalité des vieux systèmes ; ne nous présente-t-elle pas dans le Panthéisme allemand non-seulement la résurrection de cet injustifiable procédé que nous venons de combattre sous une de ses formes, mais encore son exagération la plus outrée, comme aussi le stupéfiant spectacle d'un engouement sans bornes, chez toute une grande nation, pour le plus insensé des systèmes qu'il ait jamais pu produire ? Nous n'entendons pas nier ici certaines vues, plus justes que chez Spinosa, de la philosophie germanique ; et nous lui reconnaissons volontiers le mérite relatif d'avoir aperçu, sinon compris et reproduit, le mouvement vital de cet immense organisme qui s'appelle le monde ; mais malgré cet avantage, on ne doit pas craindre de proclamer hautement que, comparée à la métaphysique spinosiste, elle présente une étrange infériorité au point de vue des exigences de la Raison, et que rien en elle ne saurait justifier son incompréhensible succès.

L'univers de Spinosa, tel que la déduction

semble le lui donner, a certes un grand tort : c'est d'être un pur abstrait dépourvu de toute vie. Semblable au monde géométrique, ce qu'il est, toujours il a dû l'être ; l'idée spinosiste, pas plus que le théorème de Pythagore, ne saurait admettre le progrès, puisque le progrès suppose le changement. Aux yeux du philosophe Hollandais, le mouvement n'est que du mécanisme, et la vie n'est qu'à la surface des choses : l'éternelle substance, étant invariable par essence, l'univers, en dépit des apparences contraires, apparences dont la pensée métaphysique sait faire bonne justice, est nécessairement comme figé dans une sorte de rigidité cadavérique au sein de l'éternel repos.

Acceptable en l'an de grâce 1677, malgré les germes déjà semés par Bacon, Descartes et Pascal, une telle conception, après le XVIIIe siècle, après Lessing et Condorcet, après de grands travaux scientifiques et des découvertes de premier ordre, n'était plus guère admissible. Le progrès, d'abord, était certain dans l'humanité ; la Géologie naissante et les hardies conceptions de l'Astronomie tendaient à le montrer partout dans l'infini des cieux : évidemment, à moins de vouloir jouer le rôle de mort-né, tout nouveau système métaphysique devait plus ou moins refléter cette

universelle croyance au progrès. Comprenant la situation, le panthéisme allemand s'efforça d'y satisfaire : aussi la philosophie d'Hégel n'est-elle qu'un long exposé des évolutions sans nombre qu'a subies l'*Idée*, partant du néant, pour devenir l'Univers, et marcher vers l'Absolu.

Malheureusement, le voyage qu'il faut faire pour la suivre coûte un peu trop cher au lecteur, car à chaque pas du chemin l'auteur a semé l'absurde, forçant ainsi son compagnon de route, au moment du départ, à laisser au logis sa raison. Il va sans dire que, malgré l'*à priori* le plus complet comme procédé général, la méthode géométrique ne figure point parmi les bagages du métaphysicien allemand : vu la rigueur de raisonnement qu'elle exige, elle est trop peu flexible pour se plier au récit des visions sublimes de ce profond penseur qui vit dans un intime tête-à-tête avec l'Absolu ; aussi notre grand docteur, pour se donner plus libre carrière, l'a-t-il prudemment exclue du voyage : on soupçonne bien que nous ne nous en plaindrons guère. Une question pourtant se présente : comment se fait la preuve ? Oh ! le plus simplement du monde : le voyageur ébloui qui, des sommets neigeux du Mont-Blanc, contemple avec ravissement l'éternelle majesté des Alpes, ne leur demande pas de se démontrer ; ici

de même. Les évolutions de l'*Idée* s'exposent solennellement au regard, mais ne se démontrent pas : elles n'en ont pas besoin, car la philosophie du maître, c'est la philosophie de l'Absolu, et l'Absolu, comme les Alpes, se sert de preuve à lui-même. Ce n'est pas plus difficile que cela. Le philosophe de l'Absolu, construit le monde à nouveau devant vous, et la besogne faite, il vous dit simplement : le voilà ! Et cela suffit bien, car le philosophe de l'Absolu possède dans sa plénitude la souveraine divination des choses, et selon l'antique parole de Protagoras, entendue modestement à la lettre et dégagée de tout élément sceptique, les intuitions du maître en sont la mesure exacte : πάντων χρημάτων μέτρον. Et c'est ainsi que d'un seul bond, et par la seule puissance d'un prodigieux génie, la Science, pour atteindre à sa consommation, doit commencer par subir un immense recul de vingt-cinq siècles, et revenir à l'antique formule : le maître l'a dit.

Toutefois, il importe d'étudier de très près le nouveau mode de penser qui sert de fondement à la soi-disant métaphysique Hégélienne, afin d'en mieux saisir tout l'absurde. Ici vraiment l'on ne peut plus dire que ce soit la Raison qui cherche la loi des choses : c'est bien plutôt son contraire, la déraison même. Si Spinosa

s'est construit un monde sensible à sa façon, non-seulement la nouvelle philosophie allemande en a fait tout autant, mais douée de plus d'audace encore, elle a voulu, en rajeunissant de vieux sophismes, créer pour son propre usage un certain monde rationnel tout spécial, si tant est cependant qu'on puisse l'appeler rationnel; autant, en effet, le monde de Spinosa est en contradiction flagrante avec la conscience et l'observation, autant et plus encore le monde prétendu logique du Panthéisme germanique, fidèle image de son cosmos, est construit en dépit de la Raison même qu'il heurte systématiquement. Nous pouvons l'affirmer sans aucune crainte : si dans les divers âges de la philosophie, la Raison a reçu de trop nombreux soufflets, jamais, à coup sûr, elle n'a essuyé de plus complet outrage que le jour où, dressant contre elle les machines de guerre de l'ancienne sophistique, Hégel est venu de nouveau proclamer en logique, après avoir fait semblant de le puiser dans une nature de fantaisie, son principe insensé de l'*identité des contradictoires* (1). A ses yeux, le monde matériel n'est

1. Sans doute, avant Hégel, la contradiction avait déjà occupé une place notable dans la philosophie allemande. Kant avait cru la rencontrer dans ses *antinomies*, et plus tard

qu'un immense ensemble de *contraires*, et sa loi fondamentale est la *contradiction* : pour lui en effet, le mot *contraire*, appliqué aux choses naturelles elles-mêmes, ne désigne nullement une vague opposition, une simple différence, il est pleinement synonyme de *contradictoire*. Chaleur et froid, lumière et ténèbres, polarité des aimants, tout est système de contradictoires, tout est contradiction : pas un objet de la nature ne peut échapper à ce principe (1). Cette

Schelling en avait fait aussi le point de départ de sa philosophie. Mais elle présente chez celui-ci un caractère bien différent de celui qu'elle offre dans la logique hégélienne : chez Schelling, c'est une difficulté qu'il s'efforce de faire disparaître, une pierre d'achoppement qu'il veut aplanir ; chez Hégel, au contraire, ce n'est pas moins que l'agent générateur de l'univers, lequel se retrouve en acte à chaque pas du système. Le premier la subit, s'en inquiète et voudrait la détruire, le second la crée à plaisir, l'orne de tous les dons, et va pour ainsi dire jusqu'à la déifier en lui réservant toute puissance de vie, toute vertu génératrice, et cela pour avoir ensuite le droit d'en faire à chaque instant, dans la construction de son cosmos, son *deus ex machinâ*.

1. Nous appelons l'attention du lecteur sur le passage d'Hégel que nous allons citer : c'est le résumé de ce qu'on pourrait appeler *sa Physique*, et nous serons obligés de lui consacrer une assez longue étude. « Le positif et le négatif, dit Hégel, se conditionnent réciproquement, et n'existent que dans leur rapport. Dans l'aimant, le pôle nord ne peut

conception de l'univers physique une fois obtenue, Hégel la transporte de toutes pièces dans le monde de l'esprit, et cela sans aucun scrupule,

existier sans le pôle sud, ni celui-ci sans le premier. Et si l'on brise un aimant, on n'aura pas le pôle nord dans un des morceaux, et le pôle sud dans l'autre, mais on aura les deux pôles dans les deux morceaux. De même dans l'électricité, l'électricité positive et l'électricité négative ne sont pas deux fluides différents, et qui puissent subsister l'un sans l'autre. Dans l'opposition, le terme différencié n'a pas *un* autre terme vis-à-vis de lui, mais *son* autre terme. La conscience vulgaire considère les termes différenciés comme indifférents l'un à l'égard de l'autre. On dit : Je suis un homme, et je vois autour de moi l'air, l'eau, les animaux et autres choses. Et toutes ces choses sont là devant moi sans lien et sans rapport. Le but de la philosophie est, au contraire, de bannir l'indifférence, et de reconnaître la nécessité des choses, de telle façon que l'une d'elles apparaisse comme se trouvant en présence d'un autre qui lui appartient. Ainsi, par exemple, on ne doit pas considérer la nature inorganique comme quelque chose qui est simplement *autre* que la nature organique, mais comme quelque chose qui est nécessairement autre qu'elle. Toutes deux sont dans un rapport nécessaire, et chacune d'elles n'est qu'autant qu'elle exclut l'autre, et qu'elle est, en même temps, en rapport avec l'autre. De même la nature n'est pas sans l'esprit, et celui-ci n'est pas sans la nature.... C'est un progrès essentiel qu'a fait la science de la nature, dans les temps modernes, lorsqu'elle a posé en principe que la polarité magnétique est une opposition qui pénètre la nature entière, ou une loi universelle de la nature. A la

car pour lui les deux mondes ne font qu'un : c'est là le fond même de sa doctrine logique. La logique ancienne, étudiant en elles-mêmes les

place du principe de l'*exclusion* du *troisième*, qui est le principe de l'entendement abstrait, on devrait mettre ce principe que « *toutes choses contiennent une contradiction.* » Il n'y a rien, en effet, dans le ciel, ni sur la terre, ni dans le monde de la nature, ni dans le monde de l'esprit, dans lequel ces abstractions et ces disjonctions de l'entendement trouvent leur application. Tout ce qui est, et qui possède une nature concrète, contient une différence et une opposition. La finité des choses consiste principalement en ce que leur être immédiat ne coïncide pas avec ce qu'elles sont en soi. Ainsi, par exemple, dans le règne inorganique, l'acide est en soi la base, c'est-à-dire son être est lié par un rapport nécessaire avec un terme autre que lui. Et ce n'est pas là une opposition dans laquelle l'acide demeure comme dans un état de repos, mais c'est une opposition qui le stimule à se poser tel qu'il est virtuellement, ou en soi... C'est une des erreurs ridicules de l'ancienne logique, et de la manière commune de se représenter les choses, que de considérer l'identité comme une détermination plus essentielle et plus immanente aux choses que la contradiction, tandis que l'on devrait donner la préférence à la contradiction comme contenant une détermination plus essentielle et plus profonde. Car l'identité n'est qu'une détermination immédiate, l'être mort, tandis que la contradiction est la racine de tout mouvement et de toute vitalité. Ce n'est que parce qu'elle contient une contradiction qu'une chose se meut, et qu'elle est douée de tendance et d'activité... Le mouvement sensible et extérieur nous en fournit

opérations de l'esprit, et posant les lois de la pensée sans s'inquiéter en rien des objets concrets qui en sont la matière, n'est pour Hégel qu'une

un exemple immédiat. Une chose se meut, non parce qu'elle est *ici* dans un instant, et *là* dans un autre instant, mais parce qu'elle est ici, et qu'elle n'est pas ici dans un seul et même instant, et que dans cet instant, elle est et elle n'est pas. On peut accorder aux anciens dialecticiens qu'il y a contradiction dans un mouvement, ainsi qu'ils le démontrent, mais il ne suit pas de là qu'il n'y ait pas de mouvement; mais bien plutôt que le mouvement est la contradiction réalisée. — Il en est de même du mouvement interne, propre et spontané. — Le désir en général (l'appétit ou le *nisus* de la *monade*, l'*entéléchie* de l'essence simple et absolue) implique un être qui est en lui-même, et qui en même temps et sous le même rapport, renferme un manque et une négation de lui-même. L'identité abstraite n'est pas la vie, mais la vie n'est que là où le négatif est enveloppé dans le positif, et où l'être sort de lui-même et pose lui-même son changement. Un être n'est vivant qu'autant qu'il contient la contradiction, et sa force consiste à recevoir en lui la contradiction, et à s'y maintenir. Ce qui meut le monde en général est la contradiction, et il est risible de dire qu'on ne peut penser la contradiction. Ce qu'il faut dire à cet égard, c'est que les choses ne s'arrêtent pas à la contradiction, et que celle-ci se détruit elle-même. Mais la contradiction annulée n'est pas l'identité abstraite, car l'identité abstraite n'est elle-même qu'un côté de l'opposition. Le résultat immédiat qu'amène l'opposition, en tant que contradiction, est la *raison d'être*, qui contient l'identité ainsi que la

forme vide, un puéril assemblage de mots, un exercice vain et stérile, puisque ses formules n'atteignent point l'être. A cette logique abstraite, « ridicule » et futile autant que prétentieuse, il oppose la *logique concrète*, fusion de la logique et de la métaphysique, de la science des idées et de la science des choses, logique seule réelle et vivante qui saisit l'être, le suit dans tous ses développements successifs, et mettant en évidence son principe même d'évolution, lequel n'est autre que la *contradiction* permanente d'éléments contraires, nous le montre ainsi dans sa vie intime et progressive depuis son origine première, le néant, jusqu'à sa fin dernière, jusqu'à la consommation de l'Absolu : tentative grandiose, disent ses sectateurs, et comme telle au moins, digne de toute admiration!

différence comme deux moments qu'il enveloppe, et qui n'ont plus qu'une existence idéale en lui.» Logique d'Hégel, traduction Véra, tome 2, p. 94-97.

Nous prévenons le lecteur que tous les passages de cette logique, dont nous aurons dans la suite à faire usage, se rapporteront toujours, pour l'indication du volume et de la page, à la traduction de M. Véra, traduction qui nous tiendra lieu de texte. On sait que le traducteur est un disciple ardent d'Hégel, et que les soins apportés à son travail permettent de compter sur une scrupuleuse exactitude.

— Tentative insensée en elle-même (1), répondrons-nous, et outrageusement exécutée au mépris de la Raison humaine, qu'il fallait à tout prix essayer de pervertir, avant d'oser espérer le succès de cette burlesque fantasmagorie, aussi absurde que solennelle, qui a nom l'Hégélianisme.

On l'a dit bien des fois : le neuf est chose peu commune en ce monde. Quand on suit d'un peu près les plus hardis novateurs dans leurs voyages de prétendues découvertes, il n'est pas rare de voir que, pour gravir à grandes enjambées l'âpre et long chemin de la renommée, ils n'ont guère fait que mettre de méchantes semelles neuves à de vieilles chaussures, depuis longtemps désireuses de prendre leurs invalides. C'est assez là le cas d'Hégel. Pour retrouver les origines de sa théorie, à laquelle il a su donner d'ailleurs un parfait air de jeunesse en couvrant les non-sens

1. Notre langue possède une expression figurée : « Vouloir prendre la lune avec les dents,» qui qualifie à merveille ces sortes d'entreprises. Lorsque le bon sens universel en fait usage, ce n'est pas précisément en signe d'admiration : restons avec le bon sens, au risque d'encourir le profond mépris d'Hégel, dont le génie transcendant ne connaît que dédain pour « la conscience vulgaire, » pour « l'entendement vulgaire, » pour « la raison vulgaire. »

effrontés de la sophistique grecque d'un faux vernis de science moderne, on est obligé de remonter jusqu'aux phases primitives de la pensée philosophique. Si parmi les premiers philosophes, quelques-uns, comme Thalès et Phérécyde, Anaximène et Héraclite, ont cherché l'origine des choses dans un principe unique, l'eau ou la terre, l'air ou le feu, ou dans l'action simultanée, mais plus ou moins isolée de tous ces éléments, d'autres on le sait, ne tardèrent pas, pour expliquer le monde, à recourir au dualisme, c'est-à-dire à la lutte même, à l'antagonisme de puissances contraires. On courrait peu risque de se tromper sans doute, en attribuant l'origine et l'idée primitive de la théorie dualistique à l'observation d'un fait vulgaire, le concours des deux sexes à l'acte de la procréation dans toute la série animale alors connue; assez naturellement encore, les premières ébauches d'une physique naissante devaient, ce semble, y conduire : aussi vit-on se produire en ce sens un assez grand nombre de systèmes. Pour les uns, c'est le froid et le chaud, ou bien le sec et l'humide; pour d'autres, c'est la lumière et les ténèbres; pour Empédocle, c'est l'amitié et la discorde qui deviennent ainsi les éléments générateurs des choses. De son côté, cherchant la solution du problème des origines dans un champ

plus vaste, Pythagore, ou tout au moins son école (1), étendit la vertu génératrice à tous les contraires qui devinrent ainsi les principes constitutifs des êtres (2). Et cette doctrine, il convient de le remarquer, n'est pas dépourvue de toute

1. Aristote, au premier livre de sa métaphysique, nous dit que, pour Alcméon comme pour les pythagoriciens « les contraires sont les principes des choses, » et que de plus ces philosophes nous font connaître « le nombre de ces principes et leur nature. » Toutefois, peut-être serait-il juste d'observer que déjà, dans l'école pythagoricienne, il s'est produit, ce semble, une transformation graduelle de l'idée primitive. Les dix antithèses du fini et de l'infini, du pair et de l'impair, de l'unité et de la pluralité, de la droite et de la gauche, du mâle et de la femelle, du repos et du mouvement, de la ligne droite et de la courbe, de la lumière et des ténèbres, du bien et du mal, du carré et du quadrilatère, ces dix antithèses paraissent beaucoup moins indiquer les puissances productrices des êtres de la nature, que les principes ou les formes mêmes de la connaissance humaine. Dès ce moment se manifeste un commencement d'abandon de la question métaphysique des origines du monde au profit de la question logique de la formation des idées. Ainsi la classification d'Alcméon est peut-être moins une théorie cosmique qu'une première tentative pour répartir en vingt catégories, deux à deux opposées, les moules mêmes de la pensée.

2. Socrate, ou du moins Platon, a recours dans le Phédon à la théorie des contraires pour établir que la vie doit naître de la mort, puisque la mort naît de la vie.

valeur : elle contient certainement au fond, une idée vraie, car ce sont les différences des êtres et leurs oppositions qui font la vie du monde ; mais la forme et les détails en sont absolument inacceptables. Ici d'ailleurs, comme trop souvent, la parcelle de vérité devait, avant de se dégager de sa gangue, engendrer une montagne d'erreur.

Quel est l'esprit faux ou l'audacieux trompeur qui le premier transforma ces contraires que l'on croyait voir partout dans la nature, en prétendus contradictoires, pour se donner le droit d'introduire ensuite les contradictoires, ainsi légitimés, jusque dans l'ordre de la pensée ? Le savoir exactement est chose aujourd'hui difficile. Elle l'était déjà, paraît-il, du temps même d'Aristote, car s'il nomme Héraclite, c'est seulement sur la foi d'autrui (1), sans rien affirmer en son nom propre. Déjà donc la doctrine était assez ancienne pour laisser des doutes sur sa véritable origine ; et l'incertitude se conçoit d'autant mieux que la plupart des anciens philosophes, on le sait, n'ont point écrit d'ouvrage résumant leurs systèmes. Ce

1. « Il n'est pas possible, dit-il, que personne conçoive jamais que la même chose existe et n'existe pas. Héraclite est d'un avis contraire, *selon quelques-uns* ; mais tout ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense. » Métaphysique, liv. IV, ch. 3, p. 115 de la trad. Pierron et Zévort.

que pourtant nous pouvons assez bien savoir, c'est le nom de l'école où la théorie des contradictoires a pris naissance. Le passage suivant d'Aristote nous semble, en effet, suffisamment explicite : « Certains philosophes, dit-il, prétendent que la même chose peut être et n'être pas, et qu'on peut concevoir simultanément les contraires. *Telle est l'assertion de la plupart des Physiciens* (1). » Ainsi le fait paraît très-probable : c'est à l'École Ionienne, et sans doute assez haut dans son histoire, qu'il faut remonter pour retrouver l'origine même du prétendu principe de l'identité des contradictoires (2). Par conséquent, c'est d'elle que naquit la sophistique. Celle-ci est bien sa fille (3), car la sophistique n'est pas autre chose que l'épanouissement, suivi de la complète floraison, de ces germes semés par l'Ionie, et

1. Métaph. liv. IV, ch. 4, p. 116 de la même trad.

2. Anaxagore en enseigna l'équivalent. Aristote lui attribue les propositions suivantes : 1° « Toutes les choses sont ensemble » (p. 123) ; d'où Aristote conclut, pour le combattre : « Une galère, un mur et un homme doivent être la même chose ; 2° « tout est mêlé dans tout. » (p. 129).

3. Nous ne voulons pas dire, bien entendu, que tous les Sophistes appartiennent à l'école d'Ionie (puisque le Sicilien Gorgias, par exemple, est un Éléate), mais seulement qu'ils lui ont généralement emprunté ses procédés dialectiques et ses principes logiques.

dont l'exubérante fécondité devait, en fait d'absurde et de tromperie, étonner tous les siècles à venir. Une fois en possession de ce précieux non-sens: l'être et le néant sont même chose ; une fois munis surtout du procédé de discussion nécessaire à l'obtention de pareilles conclusions, procédé dont tout le secret consiste dans l'emploi permanent de l'équivoque (1), comme les Gorgias, les Protagoras, et leurs dignes émules s'en donnèrent à cœur joie dans leurs assauts contre la Raison ! Et comme ils surent, les honnêtes gens, semer à pleines mains l'erreur et l'imposture pour faire, à leur profit, germer et mûrir une moisson d'or ! Nous n'essaierons pas, on le comprend, de présenter ici le tableau, même restreint, de leurs grands exploits dialectiques : ce serait par trop sortir du sujet qui nous occupe ; et d'ailleurs, pour qui veut s'édifier à cet égard, rien ne saurait remplacer la lecture d'Aristote et de Platon. Nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur.

Eh bien ! Tous ces produits surannés de la philosophie Ionienne, tous ces audacieux sophismes, tous ces impudents mensonges, œuvres d'hommes sans scrupule que Platon ne craignait pas

1. Comme échantillon de la méthode sophistique, on peut lire particulièrement l'Euthydème.

d'appeler tout haut des charlatans (1) et des faiseurs de prestiges (2), voilà les belles choses que la docte Allemagne a rééditées de nos jours avec fracas ; voilà le substantiel aliment dont elle a nourri sa gloire durant un demi-siècle ; et c'est en vertu de la sublimité comme de la nouveauté de pareilles conceptions qu'elle se croit en droit de regarder avec dédain ce qu'elle appelle le terre-à-terre métaphysique des peuples de l'Occident, pour se proclamer ensuite elle-même avec un indéniable à-propos, avec une modestie parfaite, la seule nation vraiment douée du génie philosophique (3) !

« La même chose peut être et n'être pas, » avaient dit les Ioniens. Hégel reprend : « L'être et le non-être sont identiques. » Puis extrayant hardiment de ce non-sens la contradiction qu'il renferme pour ériger celle-ci, non-seulement en

1. « Τῶν γοήτων ἔστι τις. » le Sophiste, § XXII.

2. « Τοῦ γένους εἶναι τοῦ τῶν θαυματοποιῶν τις εἷς. » id. § XXIII.

3. Écoutons Hégel · « Chez les autres nations, on cultive toujours la philosophie, ou pour mieux dire, on y trouve toujours son nom ; mais si le nom subsiste, le sens et la chose ont changé, ou disparu, de façon qu'elle n'y est plus qu'à l'état de souvenir ou de pressentiment. C'est en Allemagne que cette science s'est refugiée et qu'elle vit. C'est à nous qu'a été confiée la garde de cette lumière divine... » Discours d'ouverture, le 22 octobre 1818.

vérité rationnelle, mais encore en principe créateur, il ajoute : « Dans le ciel comme sur la terre, dans le monde de la nature comme dans celui de l'Esprit, toutes choses contiennent une contradiction, et la contradiction est la racine de tout mouvement et de toute vitalité. » Et partant de là, il prend le néant, le féconde par la contradiction, puis le soumettant à maints tours de passe-passe, finit par en tirer toutes choses, par en faire naître le monde, l'esprit, tout, jusqu'à l'Absolu.

Nous connaissons maintenant les vraies origines de l'hégélianisme et la source pure où il va puiser ses inspirations. De plus, nous avons déjà vu, et nous le verrons encore mieux par la suite, qu'il repose en entier sur la contradiction, que la contradiction constitue son moteur même et son principe vital. Donc lui enlever la ressource de la contradiction, serait le détruire de fond en comble, car ce serait le ramener au néant, son point de départ, et le mettre hors d'état d'en sortir. Cela étant, qu'avons-nous donc à faire? Évidemment, nous efforcer d'établir l'inanité de son principe, et de montrer que l'identité des contradictoires n'est pas seulement une monstruosité logique, mais que sa prétendue réalisation dans la

nature est en opposition complète avec toutes les données scientifiques, de sorte qu'en osant placer sa physique burlesque sous le patronage même de la science, l'auteur se livre volontairement vis-à-vis du public, à la plus impertinente des mystifications.

Ici toutefois, nous nous attendons à une objection. On nous dira peut-être que la réfutation d'un évident non-sens est chose futile et sans portée ; qu'un homme sensé ne se bat pas contre un moulin à vent, qu'il suffit de laisser l'oubli faire justice d'aussi sottes conceptions. A tort ou à raison, nous ne saurions accepter cette manière de voir. Quand une doctrine a eu l'immense retentissement de la doctrine hégélienne, quand durant de si longues années, un grand pays, réputé pour sa science, a vécu tout entier de sa vie ; quand même après la chute du système, il se trouve que son principe s'est si bien infusé dans le sang même de la race, que toute l'existence morale et politique de celle-ci en reste comme imprégnée ; quand, de plus, des efforts sont tentés chaque jour pour faire pénétrer chez nous tous ces rebuts de la Pensée allemande, quand des hommes de grande valeur se laissent plus ou moins prendre à ses audacieux sophismes et croient faire acte de

haute science en nous vantant ses merveilleuses révélations sur la nature des choses, il ne nous semble ni prudent, ni digne, de se borner, avec une telle doctrine, à une condamnation sommaire. Le dédain, d'ailleurs, n'est pas toujours une preuve de force ; et dans le cas présent, il ne nous paraîtrait, à nous, qu'un assez mauvais argument. Quand les plus grands philosophes, quand Aristote et Platon, nos maîtres à tous, loin de recourir à ce moyen, trop commode pour être vraiment sérieux, ont consumé leurs veilles à combattre sans relâche les plus ridicules assertions des anciens sophistes, on serait assez mal inspiré, ce nous semble, si l'on venait, au nom d'une fausse dignité, nous exhorter à laisser passer sans combat les théories mensongères de la nouvelle sophistique. En tout cas, si nous nous trompons, nous aurons du moins la consolation d'errer en assez bonne compagnie.

Avant d'entrer en matière, nous devons pourtant examiner encore une autre objection qui tout d'abord paraît sans réplique. Hégel, peut-on nous dire, n'a fait qu'emprunter aux anciens, vous venez de le constater vous-même, son prétendu principe de l'identité des contradictoires. Or Aristote a combattu à outrance ce principe sophistique, et victorieusement

établi le principe adverse, celui qui, depuis lui, est connu sous le nom de principe de contradiction, et qui se formule ainsi : « La même chose ne peut pas en même temps être et n'être pas. » En conséquence, pour réduire au néant la théorie d'Hégel, il n'est pas nécessaire de se mettre soi-même en frais de bataille : il suffit de renvoyer le lecteur à ce IV[e] livre de la métaphysique, écrit il y a bientôt vingt-trois siècles. Ainsi, la besogne est toute faite.

Pas autant qu'on pourrait le croire. Ce serait bien mal connaître, en effet, toutes les subtilités de la dialectique hégélienne, que de s'imaginer Hégel si facile à enferrer. Pour peu qu'on le pressât, il ne ferait pas difficulté d'admettre qu'Aristote a raison ; mais loin d'en conclure à sa propre défaite, il saurait tirer de son aveu même un argument à l'appui de sa doctrine. Il vous dirait qu'il n'est point le contradicteur d'Aristote ; que le prendre pour son adversaire est une grossière erreur ; qu'il est simplement son continuateur : il ne le combat pas, mais l'amende et le complète (1). Sans doute, au

1. « La logique spéculative, dit Hégel, contient l'ancienne logique et l'ancienne métaphysique ; elle conserve les mêmes formes de la pensée, les mêmes lois et les mêmes

point de vue de l'entendement vulgaire, Aristote a raison : il est certain, parfaitement certain qu'à son premier degré, l'intelligence repousse la contradiction. Mais ce fait, bien qu'exact, n'infirme en rien la thèse hégélienne; bien, au contraire, il vient à son appui. Voici comment: « La base de ma doctrine, vous dira-t-il, c'est un autre fait présentant tout autant de certitude; et ce fait, vous le savez, c'est que la nature physique est pleine de contradictions. Ce fait, d'ailleurs, Aristote ne l'a pas connu, car il n'est établi que depuis peu: c'est le dernier mot, c'est la dernière conquête de la science moderne (1). Aristote ne l'a donc pas combattu; je puis même affirmer qu'il ne l'aurait pu, pas plus que vous ne le pourriez vous-même, du moins avec quelque chance de succès, car un fait scientifique ne se laisse pas détruire: il défie toute puissance. Ma base est donc solide,

objets, mais elle les construit et les organise d'une manière plus large et à l'aide de nouvelles catégories. » Logique, 1er vol. p. 220.

1. Voir un passage cité plus haut : « C'est un progrès essentiel qu'a fait la science de la nature, dans les temps modernes, lorsqu'elle a posé en principe que la polarité magnétique est une opposition qui pénètre la nature entière, ou une loi universelle de la nature......»

et je suis dans mon droit absolu, quand je vous répète avec la physique elle-même : dans le monde des corps, tout est contradiction. Vous arguez, il est vrai, que l'entendement réprouve la contradiction; mais loin de me contrarier, vous me comblez de joie, car votre thèse que j'accepte vient appuyer la mienne : elle établit, sans réplique possible, que la contradiction existe, non plus seulement dans le monde physique, mais encore entre ce monde et l'entendement. Il ne vous reste plus qu'un pas à faire pour entrer de plein pied dans ma pensée : c'est de reconnaître que la contradiction existe dans l'entendement même. Eh bien! ce pas, vous êtes tenu de le faire; vous ne pouvez, en effet, comprendre le monde physique, ni concilier ce monde et l'entendement, qu'en faisant violence à l'entendement même, qu'en acceptant, par une vigoureuse réaction de la Raison contre elle-même, la contradiction comme une loi naturelle, comme un principe universel. Ainsi la Raison, sous peine de ne rien entendre à l'ensemble des choses, est contrainte d'abandonner ses premières aperceptions, et de se contredire résolument elle-même. Donc il y a contradiction même dans l'Esprit : contradiction entre l'entendement vulgaire et la Raison supérieure. Donc enfin ma thèse est vraie dans toute

son étendue : partout il y a contradiction, contradiction dans le monde de la nature, contradiction entre ce monde et le monde de l'Esprit, enfin contradiction dans l'Esprit même. C'est en vain que vous invoquez Aristote : Aristote n'y peut rien.

Voilà ce qu'à défaut d'Hégel, nous répondrait tout Hégélien, si comme réfutation, nous nous en tenions à l'argumentation, si juste qu'elle soit, de la Métaphysique Aristotélique. Et les prémisses une fois accordées, une fois admis le prétendu fait qu'invoque Hégel, cette réponse, il faut bien en convenir, serait tout-à-fait péremptoire. Il est clair, en effet, qu'il n'est point d'argument pouvant résister à la brutalité d'un fait. Le fait une fois accepté, la Raison devrait nécessairement se soumettre, car ce qui existe, ce qui est réalisé, la Raison ne saurait évidemment le repousser comme impossible. Si par chose *rationnelle* on entend simplement une chose dont la Raison est tenue de reconnaître la *possibilité d'être*, l'axiôme Hégélien « *Tout ce qui est réel est rationnel* (1), est

1. Il est entendu que nous n'accordons cet axiôme que dans le sens ici défini. Cette restriction est indispensable. Plus tard, en effet, nous verrons Hégel lui donner une toute autre signification, en mettant à profit le double sens du mot *rationnel*, qui peut signifier aussi : *approuvé par la Raison*, *raisonnable*, et partant *légitime*.

d'une évidence incontestable, et dans le cas présent, il est certain qu'Hégel serait en droit absolu de nous l'opposer.

Si donc on veut combattre utilement Hégel, il ne suffit pas, malgré leur excellence indubitable, de renouveler plus ou moins les arguments d'Aristote (1) : il faut soumettre la physique Hégélienne au jugement même de la science moderne qu'elle invoque, et dont elle se prétend la fidèle interprète ; il faut prouver que ses théories sur la nature des choses sont de pures inventions faites tout exprès pour les besoins de la cause. Établir que le monde matériel, loin d'être le règne absolu de la contradiction, n'en présente même pas l'ombre, voilà ce qu'après Aristote, il reste encore à faire, si l'on veut réellement atteindre l'Hégélianisme dans son fondement même : voilà aussi ce que nous essaierons, si le lecteur veut bien nous suivre.

1. La présente étude sur la métaphysique Hégélienne était terminée, quand la suite de notre travail nous a conduit, à propos du spiritualisme contemporain, à lire « La Logique » de M. Gratry. Elle contient un bon résumé des arguments d'Aristote contre le faux principe de l'identité des contradictoires : c'est même la seule partie vraiment sérieuse de l'ouvrage. Mais pour les raisons énumérées plus haut, nous croyons ce mode de réfutation tout-à-fait insuffisant.

Nous allons donc examiner d'abord cette question : y a-t-il dans la nature physique de véritables oppositions, des contraires nettement accusés? Puis ce problème une fois résolu, nous nous demanderons si les contraires dont nous aurons pu constater l'existence, constituent, oui ou non, de vrais *contradictoires*. C'est ainsi que nous reconnaîtrons la part de vérité contenue dans les théories antiques des Pythagoriciens et autres philosophes sur la question des contraires, comme aussi la somme d'erreur et d'imposture, dont la sophistique ancienne ou moderne a su trop souvent faire usage pour berner ses dupes.

Dans cette étude d'assez longue haleine, nous ne pouvons cependant nous dissimuler que nous allons courir un danger: fréquemment, pour la clarté de l'argumentation, nous serons obligé d'entrer dans de minutieux détails, et parfois le lecteur sera tenté sans doute de trouver nos explications un peu naïves: qu'il veuille bien ne pas oublier que, si nous prenons la peine d'affirmer nettement certaines évidences, c'est uniquement parce que, dans sa poursuite acharnée d'une scandaleuse célébrité, la mauvaise foi les nie.

II.

LES CONTRAIRES DANS LA NATURE.

Dans cet examen des choses de la nature, nous aurons à les répartir en deux groupes : nous examinerons d'abord, au point de vue de la question des contraires, les *forces*, ou agents naturels insaisissables à nos sens, mais dont la mystérieuse action constitue la vie même de l'univers ; puis nous étudierons les corps bruts ainsi que le monde organique, afin de nous assurer si la réalisation du principe Hégélien de la contradiction apparaît dans l'une et l'autre série avec cette irrésistible évidence que proclame son auteur.

Et d'abord les forces de la nature.

Ici, nous nous trouvons en présence de la question la plus délicate de tout le domaine des sciences physiques. On sait qu'à l'heure actuelle celles-ci tendent à tout expliquer par l'hypothèse des mouvements divers d'un seul et même fluide impondérable, de sorte que toute la nature inanimée se résumerait en deux mots : matière et

mouvement. Sans trop nous écarter de ce nouveau mode de voir, nous ne croyons pas ici devoir astreindre absolument notre langage aux exigences de cette conception, et cela pour plusieurs raisons : bien que cette hypothèse nous attire assez vivement à elle, elle ne nous semble pas encore assez rigoureusement établie pour entraîner toutes les convictions, et nous obliger à la suivre jusque dans ses conséquences extrêmes ; puis notre but étant de rechercher, non pas seulement le degré de vérité des doctrines Hégéliennes, mais aussi, chemin faisant, le plus ou moins de sincérité de leur auteur, nous ne pensons pas pouvoir nous placer strictement au point de vue des idées les plus récentes pour le juger, et nous croyons que la justice même nous oblige à nous tenir un peu plus près du courant d'opinions scientifiques reçues déjà de son temps. D'ailleurs il ne s'agit là que d'une question de forme, et il sera facile au lecteur d'apporter lui-même, si bon lui semble, les quelques modifications ou compléments nécessaires pour mettre notre exposition en parfaite harmonie avec la théorie actuelle, et surtout pour affirmer davantage ce que, par excès de précaution, nous laissons plus ou moins dans le doute. Cela dit, passons à l'examen des faits.

Suivant Hégel, l'étude des forces naturelles

présente à l'œil du philosophe un nombre infini de cas de contrariété : telles sont, en premier lieu, les oppositions à chaque instant réalisées du froid et du chaud, de la lumière et de l'obscurité.

Mais pour mieux mettre le lecteur à même de juger le mode d'argumentation dont use Hégel, nous croyons bon de citer ici les lignes suivantes de sa *Grande Logique*, où ses théories d'optique se trouvent résumées :

« Peut-être se représente-t-on l'être pur sous l'image de la pure lumière, et le néant pur sous l'image de la nuit pure. Mais si l'on applique cette représentation sensible à l'être et au néant, l'on s'assurera facilement que dans la clarté absolue on voit autant et aussi peu que dans la nuit absolue. Lumière pure et nuit pure sont deux déterminations également vides. Ce n'est que dans la lumière déterminée — et la lumière est déterminée par l'obscurité, comme celle-ci l'est par la lumière — qu'on peut distinguer quelque chose, parce que la lumière obscurcie, et l'obscurité éclairée, contiennent une différence qui leur donne une existence déterminée » (1).

1. Logique, Trad. Véra, 2e Vol. p. 23. — Le but qu'ici poursuit Hégel en comparant la lumière pure et la nuit pure à l'être et au néant, c'est d'établir « l'unité de l'être et du néant » qui forme le point de départ de son système,

Avant de passer à l'examen de la théorie physique ci-incluse, nous nous permettrons quelques mots de réflexion sur le procédé dialectique dont il est fait usage dans ce passage, procédé permanent chez Hégel. Ces expressions de *lumière pure* et de *nuit pure*, rapprochées d'*être pur* et de *néant pur*, ne peuvent évidemment se traduire en langage ordinaire que par *idée de lumière*, *idée de nuit* : toute interprétation tendant à leur donner un sens concret serait démentie par la qualification de « déterminations vides » qui leur est appliquée. Aussi quand Hégel nous fait entendre que l'idée de lumière ne vaut point, comme moyen pratique d'éclairage, nous ne dirons pas un rayon de soleil, mais même un modeste lampion, il nous donne envie de lui répondre que nous nous en doutions bien un peu : en fait de pouvoir émissif, il est certain que l'idée de lumière doit nécessairement céder le pas au lumignon le plus vulgaire. Il semble donc à première vue qu'il eût pu s'épargner cette proposition aussi creuse que sentencieuse : « Dans la clarté absolue on voit (1) autant et aussi peu que dans la nuit absolue. » Eh

unité qui, selon lui, « se rencontre dans tous les événements, dans tous les objets, et dans toutes les pensées. » *Loco citato.*

1. Que dire de cet « on voit » qui met l'œil en exercice dans une région tout abstraite ?

bien ! Hégel en a jugé tout autrement, et pour cause : c'est que, grâce à l'ambiguité des termes, cette proposition, comme moyen de prestidigitation, a une valeur qu'apprécie fort le dialecticien allemand : elle est tout-à-fait propre à servir de passe à sa *lumière déterminée*, faite de lumière et d'ombre, et elle prépare adroitement le tour de gobelet d'où celle-ci va sortir. Notons, en effet, qu'en outre du sens abstrait constaté plus haut, elle en présente un tout autre, le sens concret. Ce dernier, il est vrai, est plutôt un grossier non-sens : dire au sens concret que la lumière pure ne permet pas plus de voir les choses que la nuit pure, c'est évidemment dire une absurdité ; mais c'est tout juste cette absurdité qu'Hégel veut voiler et faire passer à la faveur de l'autre sens. S'il atteint ce résultat, le tour est joué, car admettre que la lumière pure (au sens concret) ne suffit pas à la vision, c'est évidemment ouvrir la porte à la théorie Hégélienne de l'absolue nécessité du mélange d'ombre et de lumière. Ici d'ailleurs comme partout, ce qu'on trouve au fond de la pensée d'Hégel, c'est un parfait mépris pour le lecteur, uniquement destiné, selon lui, à lui servir de dupe. En somme, l'artifice est grossier, et le lacet qu'il nous tend, s'il est facile à nouer, l'est plus encore à rompre. De deux choses l'une :

ou bien les éléments de cette *lumière déterminée* sont réellement abstraits, et alors, l'union de deux abstraits ne pouvant donner qu'un abstrait, elle est nécessairement elle-même une abstraction, ce qui ne peut être le résultat voulu d'Hégel, car il nous dit que c'est seulement au sein de cette lumière déterminée que l'œil peut distinguer les objets; ou bien, la lumière déterminée devant être concrète, ses deux éléments sont concrets comme elle ; mais ces éléments ne pourraient être que la *lumière pure* et la *nuit pure*, puisqu'Hégel n'en mentionne pas d'autres. Dans ces dernières expressions, *lumière pure* et *nuit pure*, que d'abord il a dû prendre, pour faire accepter la proposition sus-énoncée, dans le sens d'*idée de lumière* et d'*idée de nuit*, il finit par leur faire désigner, non plus les idées, mais les choses mêmes. En résumé, comme nous l'avions déjà vu, son artifice consiste donc à passer sournoisement de l'abstrait au concret.

Hégel nous répondra sans doute avec son dédain ordinaire que nous ne le comprenons pas, car devant tout adversaire qui le gène, sa ressource favorite est de poser pour le grand homme incompris ; il nous dira que dans sa doctrine, où tout naît de l'*Idée*, où la Logique est étroitement unie à la Métaphysique, et dont la base même est

l'identité des contradictoires, il y a identité complète entre l'abstrait et le concret, entre la chose et son idée. A cela nous répondrons que c'est justement cette identité de l'abstrait et du concret qu'ici nous lui reprochons, et que ce reproche, nous serons en droit de le lui faire, tant qu'il n'aura pas établi clairement cette identité. Partout il affirme, jamais il ne démontre, à moins qu'il ne prétende ériger le cercle vicieux en procédé logique, et appeler démonstration l'invocation d'un principe dans le but d'établir certains faits, suivie de l'emploi de ces mêmes faits pour légitimer le principe. Toutes les langues distinguent entre la pensée abstraite et la chose concrète, et la Raison proclame hautement que l'idée n'est pas la chose, que l'abstrait n'est pas le concret : qu'Hégel nous prouve donc qu'ici le genre humain se trompe ; mais qu'il sache bien que pour renverser une loi rationnelle ainsi reconnue de l'universalité des hommes, il faut autre chose qu'un langage amphigourique et des procédés d'escamoteur : l'équivoque ne fait pas preuve.

Ces réflexions faites, revenons à la question purement physique qui doit nous occuper : le froid et le chaud, la lumière et l'obscurité constituent-ils de vrais contraires que puisse invoquer Hégel ? En aucune façon. Voici, en effet, ce que nous dit la science : l'un des deux termes de l'opposition

n'est qu'une simple conception, et, comme agent naturel, il n'a pas la moindre existence, de sorte que le prétendu groupe se réduit à l'unité. En tant qu'élément de la nature, le froid n'est pas : l'agent calorifique seul existe. La diversité des manifestations de celui-ci dépend uniquement de ses divers degrés d'ébranlement, et de la plus ou moins grande énergie de sa présente activité (1). Le principe lumineux nous offre absolument le même caractère : n'est-il point même identique au précédent, et chaleur et lumière ne sont-elles pas seulement des modes d'un agent unique ? Aujourd'hui le fait paraît des plus probables ; mais cette unité, vraie ou fausse, ici ne nous importe en rien : le seul point essentiel, et celui-là, la science le regarde comme certain, c'est la non-existence d'un agent obscur. Pour produire la plus éclatante lumière comme les ténèbres les plus profondes, la

1. Il y a un demi-siècle, les physiciens admettaient plus volontiers une autre hypothèse.

Pour eux, le calorique était un fluide particulier qui se logeait dans les corps, et qui, suivant son *degré de densité*, y déterminait une température plus ou moins élevée. Le froid était alors le résultat, sinon de l'absence, du moins d'une trop grande rareté de ce fluide. Il est clair d'ailleurs qu'il n'y avait dans cette conception, pas plus que dans la nouvelle, rien qui pût autoriser la doctrine Hégélienne des contradictoires.

nature n'emploie qu'un seul élément sous deux états différents : le mouvement et le repos. Attribuer aujourd'hui le froid et l'obscurité à des agents spéciaux, antagonistes de la chaleur et de la lumière , serait aux yeux de la science la plus grossière bévue. Le froid n'a d'existence distincte que comme sensation: c'est le résultat interne de l'impression produite sur nos organes par un corps où le calorique ne présente qu'une faible énergie d'action. Semblablement, l'obscurité n'étant qu'un mode de l'agent lumineux, le mode du repos, n'existe en dehors de cet agent que comme phénomène physiologico-psychologique. C'est donc uniquement dans les sensations, dans les idées qu'elles provoquent et dans les termes qui rendent ces idées, en un mot, c'est seulement au point de vue de notre sensibilité physique et de notre pouvoir d'abstraction, et nullement dans les éléments naturels eux-mêmes, qu'il est permis de voir ici des contraires. Or, l'étude des abstraits et des autres contraires résultant du jeu même de nos diverses facultés devant avoir prochainement son tour, nous n'avons pas maintenant à nous en préoccuper, et la seule chose qui présentement nous intéresse, c'est notre droit avéré de formuler au nom de la science, cette conclusion: les contraires mentionnés n'ont pas la moindre existence

dans l'ordre naturel et concret, vu que le groupe nécessaire au dualisme se trouve, par l'examen des faits, réduit à l'unité (1).

Rien donc ici qui n'aille à l'encontre de la théorie d'Hégel. On peut, il est vrai, nous objecter que les idées scientifiques aujourd'hui reçues sur la nature des agents calorifiques et lumineux, ne sont en réalité que des hypothèses ; que ces hypothèses, très-probables sans doute, ne sauraient présenter un caractère d'absolue certitude ; et qu'après tout Hégel n'a pas été seul à les rejeter : Gœthe, lui aussi, repoussait à la fois et la théorie newtonienne de l'émission,

1. Le traducteur d'Hégel repousse absolument ces conclusions de la science : dire que l'ombre et le froid ne sont pas des agents réels, mais des privations de la lumière et de la chaleur, « c'est mutiler la réalité, » et se payer « de distinctions purement verbales.» Et voici ses raisons: « Comme si, dit-il, la privation dans un être pouvait exister sans un principe qui la produit. » (Logique, 1er vol. p. 48). Ainsi quand je n'ai point d'argent dans ma poche, c'est parce que le principe contraire, le *non-argent*, s'y est sournoisement introduit pour en chasser son ennemi ! On croit vraiment rêver quand on entend pareille argumentation. Comme si le mot *privation* n'avait que le sens actif ! — D'où résulte donc l'opposition du sec et de l'humide, si ce n'est de l'absence ou de la présence d'un seul et même élément, l'eau ?

et l'hypothèse cartésienne des ondulations de l'éther; et comme Hégel, il regardait les rayons colorés, réputés simples par tous les physiciens, comme des composés de lumière et d'ombre unies dans des proportions différentes. Tout cela est vrai ; mais tout cela ne saurait en rien atténuer ce qu'il y a de monstrueux dans la conception d'Hégel; car même en admettant, par impossible, que Gœthe ait raison, et que l'hypothèse de l'éther doive plus tard disparaître de la science, il ne s'ensuivrait nullement qu'Hégel soit en droit de formuler sa théorie: sans doute, il y aurait là deux contraires, la lumière et l'ombre; mais ces contraires rentreraient dans la catégorie de ceux, tels que les acides et les bases, dont nous constaterons plus loin l'existence; et ces contraires, c'est un point essentiel sur lequel nous insisterons dans la suite de façon à le mettre hors de doute, ne sauraient dans aucun cas constituer des contradictoires. Il resterait donc toujours à la charge d'Hégel d'avoir, pour les besoins de sa thèse, indûment transformé le simple fait de l'existence de contraires en contradiction formelle.

A propos des forces de la nature, Hégel nous oppose encore comme un argument irrésistible, le fait de la polarité : selon lui, si la physique

admet cette conception « qui joue un si grand rôle » dans ses études, elle ne saurait adopter en même temps les principes de « la logique ordinaire » (1). Ainsi, suivant ce profond métaphysicien, de ce qu'un aimant a deux pôles, la logique est renversée ! C'est ce qu'il faudra voir ; seulement qu'on veuille bien d'abord nous permettre de remarquer encore la singularité de ses procédés dialectiques. A l'époque même où paraissait sa Logique, la nature des forces magnétiques était encore, on le sait, des plus mystérieuses. Une hypothèse fort incertaine, passablement obscure, l'hypothèse de deux fluides (2) due à Coulomb, et qui dès le lendemain devait disparaître, voilà tout le bilan de la science au moment où prétendait l'invoquer Hégel pour procéder au renversement des éternels axiômes de la raison. Or, ce profond mystère qui planait alors sur la question des aimants, loin d'être une excuse de ses erreurs, n'est-il pas au contraire la condamnation la plus complète de la trop flagrante témérité de ses

1. Logique, 2e vol. p. 90.

2. Deux contraires, mais non deux contradictoires. En électricité statique, la théorie des deux fluides a persisté plus longtemps ; et si Hégel s'était borné à signaler là des contraires, il serait certainement excusable. Mais rien n'a jamais pu l'autoriser à y voir des contradictoires.

conclusions. Ne faut-il pas, en effet, être dépourvu de tout esprit logique ou de toute bonne foi pour faire ainsi de l'inconnu la loi du connu? Et peut-on expliquer, sans une fureur de sophisme poussée à ses dernières limites, cette exorbitante prétention de tirer de la question physique la plus obscure, car rien ne l'est autant que la question des forces, des arguments suffisants pour renverser ce qu'il y a de plus clair au monde, ce qui est la base de toute connaissance et de toute certitude, les principes mêmes de la pensée?

Examinons toutefois en elle-même l'assertion du philosophe allemand, et voyons ce qu'il faut penser de la prétendue contradiction renfermée dans le fait de la polarité. Il nous suffira pour en faire justice, de rappeler en quelques mots les résultats des travaux d'Ampère, travaux qui constituent la base même de la science, et qui, vu leur célébrité, ont été certainement connus d'Hégel (1).

L'illustre physicien a constaté que, quand on fait passer un *même* courant voltaïque dans

1. Non pas évidemment à la première édition de sa logique, publiée de 1812 à 1816. Mais, les travaux d'Ampère datant de 1821, Hégel avait eu tout le temps de les méditer, lorsqu'en 1830 il a publié la 3e édition de son Encyclopédie, dont la Logique forme la première partie.

deux fils parallèles, il se produit entre eux une attraction, si le courant présente la même direction dans les deux fils, tandis que, si sa marche est de sens contraire, il y a répulsion. Une fois en possession de ce fait, point de départ d'une science nouvelle, l'Electrodynamique, il fut conduit, en vue de vérifier une théorie préconçue du magnétisme, théorie née dans sa pensée dès ses premières recherches à propos de la découverte d'OErsted, à construire un petit appareil, auquel il donna le nom de *solénoïde* (Σωλὴν, canal), et qui n'est autre chose qu'un fil héliçoïdal traversé par un courant électrique, et complétement équivalent à un système de courants circulaires, parallèles et de même sens. L'expérience confirma ses prévisions, et le solénoïde lui présenta des propriétés identiques à celles de l'aimant, étant doué, comme lui, de deux pôles jouissant des mêmes pouvoirs attractifs ou répulsifs. Il suit de là qu'un aimant, avec ses facultés polaires, est parfaitement assimilable à un système de circuits parallèles ayant leur plan perpendiculaire à son axe, et traversés dans le même sens par un même courant. Il y a plus : quand on veut faire agir deux solénoïdes l'un sur l'autre, on peut disposer les appareils de telle manière que ce soit le même courant voltaïque qui, sortant de l'un, traverse l'autre,

les animant ainsi tous les deux à la fois. Donc il n'y a point là deux agents contraires, encore moins deux agents contradictoires, expression totalement vide de sens en physique, mais bien un seul et même agent, réagissant différemment sur lui-même, selon qu'il se présente à lui-même dans une même direction ou bien en sens inverse : c'est un simple changement dans la disposition géométrique des deux portions d'un même fil, parcouru par un même fluide, qui détermine à lui seul un changement dans le mode d'action physique. Aussi nous demandons-nous vainement où donc un esprit, sans parti pris de sophisme, pourrait en quoi que ce soit trouver là matière à renverser la logique (1). Sans doute, il restera toujours dans le

1. Pour ôter toute prise à l'argumentation d'Hégel fondée sur les contraires, notons encore ici que, si l'on voulait à tout prix voir ici des *contraires* dans les directions *géométriquement opposées* d'un même courant, la théorie hégélienne serait loin de s'en porter mieux. Suivant elle, en effet, ce sont les *contraires* qui s'identifient et engendrent par suite d'une attraction féconde ; or ici les contraires se repoussent, tandis que ce sont les semblables qui s'attirent. Il ne faut pas se laisser prendre aux mots : si les pôles Nord et Sud de deux solénoïdes sont doués d'attraction, c'est parce que les deux courants mis en regard ont la même direction ; si au contraire les deux pôles de même nom exercent l'un sur l'autre une action répulsive, cela

déploiement des forces naturelles un côté mystérieux; mais ce mystère même qui les recouvre, loin d'autoriser personne à ériger des extravagances en dogmes indiscutables, constitue évidemment pour tous la plus étroite obligation de prudence entière et d'absolue circonspection.

Si le fait de la polarité des aimants n'intéresse en rien la logique, est-il bien nécessaire d'ajouter qu'elle n'est pas plus mise en danger par ce qu'on est convenu d'appeler les *pôles* dans le circuit voltaïque? On conçoit que ce n'est pas ici le lieu d'exposer une théorie de la pile, théorie des plus difficiles, si l'on veut qu'elle soit précise et complète, et qui n'est point de notre compétence. A tout hégétien qui nous opposerait la vieille hypothèse usée des deux fluides, nous nous bornerions à répondre ceci : fût-elle vraie, elle nous obligerait sans doute à reconnaître là deux contraires, mais ces deux contraires étant de nature identique à ceux dont nous constaterons plus loin nous-même l'existence, ne nous embarrasseraient en rien, car nous pouvons le répéter en toute assurance, il n'y a rien de commun entre la

tient à ce que, pour les mettre en présence, il faut préalablement faire exécuter une demi-révolution à l'un des appareils, ce qui donne à l'un des courants une direction *contraire* à celle de son vis-à-vis.

notion de *contraires* et celle de *contradictoires*. Dès lors, à quoi bon tourner obstinément le dos à la science, et refuser de voir dans le circuit voltaïque, selon la conception nouvelle, un simple transport de matière impondérable, un vrai *courant* de fluide, d'un seul et même fluide, dans une direction déterminée ?

Enfin pour épuiser la série des agents qu'étudie la physique, il nous faut parler encore de la pesanteur et de la cohésion, ou plus généralement de l'attraction universelle dont elles ne sont que des cas particuliers. Que dire cependant de cette dernière force, demeurée jusqu'ici si complétement inconnue qu'à peine on ose hasarder parfois à son sujet quelque vague hypothèse ? On la connaît si peu qu'on ne sait même guère de quel nom la nommer : est-ce attraction, ou n'est-ce point plutôt répulsion qu'il faut dire? Newton lui-même hésite, déclarant que les mêmes faits peuvent recevoir indifféremment les deux explications opposées, résumées par ces deux mots. Quoi qu'il en soit de son essence, la seule question qui présentement nous intéresse est celle-ci : la réciprocité d'action des deux corps en présence dans tout phénomène de cette nature suffit-elle pour qu'on soit autorisé à les traiter de contraires? Les deux morceaux de fer que le forgeron soude à blanc sur

son enclume, méritent-ils vraiment ce nom? Et ces deux molécules, unies par la cohésion dans une même goutte liquide; et ces groupes innombrables composés de la terre et de chaque pomme qui tombe, et ces couples sidéraux formés d'un soleil et d'un autre soleil, ou d'un soleil et d'une quelconque des planètes de son système, ou bien d'une planète et d'un des satellites qui gravitent autour d'elle, sont-ce donc bien là des contraires?

Si l'on prend la peine d'aller au fond des choses, et si de plus on a soin de se maintenir exactement au point de vue des phénomènes étudiés, l'on reconnaîtra d'abord qu'entre les deux corps en présence, il n'y a point opposition, mais plutôt similitude de nature. Il faut bien distinguer, en effet, le cas actuel du cas de l'affinité chimique dont nous réservons l'examen pour plus tard : tandis que les éléments dont cette dernière force opère le rapprochement sont toujours d'essence nécessairement opposée, la pesanteur s'applique indifféremment à des molécules quelconques; pour elle, les dissemblances n'existent pas; son entrée en exercice ne les suppose en rien. Quant à la cohésion, elle s'éloigne plus encore du mode d'action de l'affinité, car elle exige impérieusement pour s'exercer, sinon une identité complète, au moins comme dans les alliages, une très-grande analogie

de nature entre les éléments mis en présence. Ainsi, ce n'est point une différence, mais plutôt une conformité d'essence que l'on constate dans les corps, quand on se place au point de vue des forces étudiées; et par suite, c'est en vain que l'on chercherait dans une opposition de nature une raison plausible pour les regarder comme constitués, les uns vis-à-vis des autres, à l'état de contraires.

S'ils ne possèdent pas ce caractère par eux-mêmes, serait-ce donc les forces auxquelles ils obéissent qui pourraient le leur imprimer? Pas davantage. Il est, en effet, de toute évidence que les forces partielles dont chacune de leurs molécules est le point d'application, sont de même essence, étant toutes le produit d'un seul et même agent physique: comment admettre, par exemple, que les deux forces sous l'action desquelles deux molécules d'une même goutte d'eau sont maintenues au contact, ne soient pas absolument similaires? Comment croire qu'il puisse exister une différence de nature entre les deux puissances produisant dans tout phénomène d'attraction universelle le rapprochement des deux corps? Plus on y regardera de près, et plus on se convaincra qu'entre de telles forces il n'y a qu'une seule espèce de différence possible, et cette seule différence dont l'existence soit admissible, c'est simplement, comme dans le

cas des forces magnétiques, la différence des directions suivant lesquelles elles s'exercent.

Donc, quant à propos des divers modes de l'attraction universelle nous poussons jusqu'au bout l'examen des différences, nous arrivons nécessairement à cette conclusion : ici encore, s'il y a des contraires, ce ne sont ni les êtres matériels eux-mêmes, ni les agents auxquels ils obéissent, mais tout simplement les *directions* suivant lesquelles s'exercent les forces agissant sur les corps, car la direction que chacune d'elles affecte, est le seul élément (1) qui les différencie, et soit nettement

1. Il est vrai que les deux forces diffèrent aussi par leurs points d'application. Mais nous avons déjà vu que ceux-ci, pris en eux-mêmes, ne sauraient être considérés comme des contraires. Nous objectera-t-on qu'ils sont placés en *vis-à-vis* l'un de l'autre? Mais cela revient simplement à dire qu'ils n'occupeut pas le même point de l'espace. Y aurait-il dans cette simple disposition géométrique une raison suffisante pour voir en eux des contraires? Après tout, si l'on y tient, nous n'y voyons pas grand inconvénient : si la terre et la lune forment deux contraires par ce fait qu'elles occupent deux positions différentes dans l'étendue infinie, il en sera de même de mon voisin d'en face et de moi ; qu'en pourra conclure Hégel ? Que la lune et la terre sont identiques? Que ce voisin et moi-même, constituant deux *contradictoires*, nous ne formons à nous deux qu'une seule et même unité? Nous savons fort bien qu'une telle conclusion n'est pas de nature à faire reculer Hégel : mais nous

marqué du caractère d'opposition. Donc ici, comme précédemment dans le cas des pôles de même nom mis en présence l'un de l'autre, nous avons bien, si vous voulez, des contraires, mais des contraires purement géométriques. En conséquence, nous pouvons maintenant encore être parfaitement tranquilles : Hégel aura beau faire, il ne saurait atteindre son but : il ne persuadera jamais à un lecteur sérieux qu'il y a là matière à renverser la logique.

En résumé, lorsqu'on passe en revue tous ces agents que la physique désigne sous les noms de magnétisme et d'électricité, de chaleur et de lumière, comme aussi d'attraction universelle, loin de trouver en lutte des puissances contraires, encore moins contradictoires, comme le veut Hégel, on ne rencontre jamais qu'un seul et même agent en exercice : dans chaque ordre de phénomènes, une force unique est en action, et les effets différents qu'elle produit ne sont que les résultats d'une plus ou moins grande énergie, ou des directions relatives suivant lesquelles elle s'exerce : direction, intensité, voilà les deux éléments constitutifs de toute force ; et certes Hégel aurait beau les

savons aussi qu'au jugement de toute personne de bon sens, une telle unité ne saurait être acceptée que d'esprits se complaisant dans le burlesque.

torturer, ni lui, ni personne n'en saurait faire sortir de contradiction. S'il n'était inutile d'insister davantage sur cette enfantine conception de forces hostiles qui remonte aux premiers âges scientifiques, nous pourrions rappeler ce que nous avons dit, c'est qu'aujourd'hui même, les tendances de la science contemporaine sont de ramener à l'unité toutes ces puissances naturelles dont nous venons de parler, et qui naguère encore étaient regardées comme distinctes : la plus ou moins grande facilité que l'on rencontre à les transformer les unes dans les autres, et leurs équivalences respectives conduisent naturellement l'esprit à croire à leur identité : une seule force pour animer la matière, comme un seul Dieu pour gouverner le monde des Esprits et des corps, n'est-ce pas là l'inévitable formule de la science à venir? Mais alors à quelle incommensurable distance ne sera-t-elle pas de la soi-disant métaphysique Hégélienne !

Toutefois, il est clair que tous les contraires naturels sur lesquels cherche à s'appuyer la philosophie allemande, ne sauraient comme dans le fait des forces précédemment étudiées, disparaître par la simple constatation de la non-existence de l'un des éléments, et par la réduction des phénomènes à de simples différences d'intensité ou de

direction. Au lieu de ces mystérieux agents de la nature que nous venons de passer en revue, si nous considérons maintenant les objets matériels eux-mêmes, nous trouverons évidemment des cas où les deux termes sont parfaitement irréductibles, où par conséquent le groupe existe (1).

Il y a certainement des contraires dans la nature. Cela résulte, sans nul doute possible, de la définition même du mot contraire. Cette expression, dont le sens est assez vague dans le langage ordinaire, présente dans la langue philosophique plusieurs significations bien distinctes qu'il nous importe de préciser, avant d'aller plus loin, pour éviter toute équivoque, et pour nous mettre en mesure de mieux comprendre plus tard en quoi les contraires diffèrent des contradictoires. Aristote, à qui l'on est obligé de remonter dans toute question pareille, lui attribue trois sens bien tranchés et nettement définis : « On appelle CONTRAIRES, dit-il, les choses de genres différents qui ne peuvent coexister dans le même sujet ; celles qui diffèrent le plus dans le même genre, et celles qui diffèrent le plus dans le même sujet (2). » D'après cette

1. Ce qui ne veut pas dire toutefois qu'il renferme une contradiction, comme le veut Hégel.

2. Métaphysique, liv. V. Trad. Pierron et Zévort, p. 173 du 1er vol.

définition, il y a donc trois catégories bien distinctes de contraires.

Puisque nous sommes présentement à la recherche des contraires réalisés dans la nature, et de ceux-là seulement, il est clair que, pour le moment, nous n'avons pas à nous arrêter à ceux de la première catégorie. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus tard, et d'en citer des exemples ; mais actuellement, nous pouvons passer outre : comme ces sortes de contraires ne sauraient, *par définition même, coexister dans le même sujet,* nous verrons plus loin que ce sont simplement des abstraits constitués l'un vis-à-vis de l'autre à l'état répulsif, et que, par conséquent, ils ne sont nullement de nature à se prêter aux théories d'Hégel ; dès lors, ils n'ont point pour nous de véritable intérêt dans la question présente.

Quant aux deux autres catégories, elles vont s'offrir à nous dans de tout autres conditions. Occupons-nous d'abord de celle que forment « les choses différant le plus dans le même genre. » Ces choses sont de deux ordres bien tranchés, suivant que ce sont des objets naturels, ou bien de purs abstraits. On sait que c'est le premier cas seul, qui fait présentement le sujet de notre étude : l'autre se représentera plus loin de lui-même.

Imaginons, développées devant nous, ces classifications que constituent les diverses branches des sciences de la nature, classifications où tous les êtres sont répartis par groupes d'après leurs analogies et leurs différences, où les variétés sont réunies en espèces, où les espèces se rapprochent ou s'éloignent pour constituer des genres, où les genres forment à leur tour des familles ou des classes : eh bien ! chacun des groupes ainsi formés nous offrira dans la comparaison de ses deux termes ultimes un exemple de contraires naturels. Prenez les deux extrêmes de chaque classe et de chaque famille, les deux espèces qui diffèrent le plus dans chaque genre ou sous-genre, les deux variétés les plus nettement tranchées de chaque espèce ; et même allez plus loin encore, et dans ces espèces et variétés où la différence des sexes est nettement accusée, mettez en regard le mâle et la femelle, et vous aurez autant de cas de contraires. Aussi, vu l'infinie richesse de la nature, on doit reconnaître que le nombre des contraires naturels est immense. Rassurez-vous d'ailleurs : un tel résultat, comme vous le verrez, ne nous compromet guère.

L'existence de ces contraires naturels une fois constatée, la question à résoudre serait celle-ci : ces contraires sont-ils vraiment des contradic-

toires? Mais nous ne sommes pas encore, on le sait, en mesure d'y répondre, et nous devrons auparavant, en regard de la notion de contraires, rappeler ce qu'on entend par *contradictoires*. Provisoirement, nous allons nous borner à simplifier le problème en réduisant le nombre des contraires à étudier, et supprimant de la liste des contraires que nous venons de reconnaître, deux séries de contraires que l'Hégélianisme ne saurait invoquer.

Si l'on se place au point de vue de l'action réciproque qu'exercent les uns sur les autres les divers êtres de la nature, on reconnaît à première vue que, pris deux à deux, ils sont marqués suivant les cas de trois caractères différents et qui s'excluent.

En effet, il se peut d'abord que les deux êtres rapprochés ainsi soient deux êtres *hostiles*: tantôt ce sont deux ennemis qui, jouissant de facultés analogues, d'appétits semblables, et pareillement armés pour la guerre, se trouvent en état, comme le tigre et le lion, de lutter à armes égales; tantôt le groupe est tel que le combat n'est pas possible, l'un étant fort et l'autre faible, l'un étant par nature l'égorgeur, tandis que le seul rôle possible de l'autre est celui de victime : comme exemple, le renard et la poule, le loup et le mouton.

Ou bien les deux êtres mis en présence sont sans action l'un sur l'autre, de sorte qu'au point de vue de leurs rapports réciproques, on peut les qualifier de *neutres* ou d'*indifférents*. Prenez, par exemple, un minéral, et placez en regard un autre minéral, et vous aurez un tel groupe ; même résultat, si vous mettez un herbivore en vis-à-vis d'un autre herbivore, à moins cependant qu'un champ de vie trop restreint ne crée entre eux la concurrence pour l'existence.

Enfin, au lieu d'individus indifférents ou hostiles, on peut rapprocher les êtres qui, bien que dissemblables, sont cependant doués de sympathies réciproques, partant sont associables, et que la nature met simultanément en œuvre pour la réalisation d'un même but. Ces groupes d'êtres ont pour ainsi dire leur type dans ces couples sans nombre que forment les deux sexes au sein de la double série animale et végétale. Ce sont bien là des contraires, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, car le mâle et la femelle constituent les deux seuls termes d'un même groupe naturel ; ils en sont donc bien les deux extrêmes, et tombent bien sous l'application de la règle donnée. Seulement, la qualification de contraires une fois admise, ne perdons pas de vue le sens précis du mot, et gardons-nous surtout d'y faire ensuite entrer

involontairement l'idée d'opposition, comme l'exigerait la théorie Hégélienne. De ce que le mâle et la femelle se posent vis-à-vis l'un de l'autre dans leurs différences respectives, ils ne sont pas pour cela le moins du monde des êtres antagonistes : leurs différences mêmes sont harmoniques, et dans la poursuite d'une œuvre commune, la procréation, elles se complètent et s'achèvent réciproquement. On peut donc dire, en empruntant un terme d'une rigoureuse exactitude à la géométrie, que mâle et femelle sont complémentaires l'un de l'autre : la mise en commun de leurs facultés physiologiques leur permet, en effet, d'atteindre un résultat que la nature refuse à leur action isolée, et de se fournir réciproquement ce qui manque à chacun pour l'obtention d'une même fin. Dans la nature inanimée, la chimie nous offre aussi des groupes présentant des caractères analogues, autant toutefois que la mort peut ressembler à la vie : les acides et les bases, par exemple, comme aussi les deux corps réputés simples qui les composent eux-mêmes. Tous ces contraires, on le sait, sont doués d'une sorte de sympathie attractive, force mystérieuse qui les porte à s'unir intimement pour constituer des composés où souvent disparaissent en apparence les propriétés

des composants, bien qu'en réalité ces propriétés ne fassent que se maintenir respectivement en état d'équilibre.

Cela posé, et ce triple groupement des êtres étant fait, si nous nous reportons maintenant à ces innombrables contraires naturels dont nous avons constaté l'existence, nous verrons immédiatement qu'ils se décomposent en trois séries bien distinctes : la première et la seconde contenant les contraires formés d'êtres hostiles ou neutres, et la troisième renfermant tous les contraires propres à l'association.

Or, il est évident que les deux premières ne sauraient apporter à Hégel aucun appui : les seuls contraires, en effet, qu'il puisse invoquer, sont ceux qui, jouant en commun le rôle de générateurs, s'identifient dans un même produit au sein duquel ils se fondent et s'évanouissent. Ici, rien de semblable évidemment : ou les deux êtres sont sans relation entre eux, ou bien leur rapport n'a pour tout résultat que la destruction même du plus faible au profit du plus fort.

En conséquence, les seuls contraires de la seconde catégorie qui nous resteront plus tard à étudier pour décider si réellement Hégel est en droit de les considérer comme des contradictoires, ce sont ces contraires associables, formés de deux

êtres doués de tendances sympathiques, et d'affinités réciproques.

Toutefois, ne l'oublions pas : nous avons encore un troisième genre de contraires à passer en revue, et pas plus que du précédent, l'Hégélianisme n'est disposé à nous en faire grâce, vu qu'il y puise une partie de ses arguments.

On se rappelle comment sont définis les contraires de la troisième catégorie : ce sont « les choses qui diffèrent le plus dans le même sujet. »

Dès l'abord, ces derniers contraires se séparent donc nettement des seconds comme aussi des premiers : des seconds par ce fait dont il importe de prendre note, que ce ne sont plus ici deux individus distincts qui constituent le groupe, mais seulement deux facultés, deux modes d'un seul et même être ; et des premiers, par ce caractère fondamental que, loin d'être formée de contraires antipathiques, la troisième catégorie se compose de contraires éminemment associables, puisqu'en vertu même de leur définition, le même sujet les renferme. Pour bien saisir la nature de ces sortes de contraires, citons quelques exemples. Prenons, si vous voulez, l'âme humaine, et rangeons ses facultés par ordre de prééminence. Au sommet, nous placerons naturellement la raison qui lui fait atteindre les vérités éternelles,

tandis qu'au bas de l'échelle, nous pourrons mettre la sensibilité purement physique : nous aurons évidemment là deux extrêmes constituant deux contraires de la troisième catégorie. Dans des limites moins étendues, et sans sortir de la faculté sensible, nous pourrons en trouver deux autres : les joies de l'intelligence et les plaisirs des sens, le transport d'Archimède découvrant le grand principe qui porte son nom dans la science, et le sentiment de bien-être tout matériel que le bain procure à son corps fatigué. Dans un champ plus restreint encore, nous pourrons ranger nos sensations suivant la nature de l'ébranlement agréable ou pénible qu'elles impriment, et nous aurons ainsi les deux contraires du plaisir et de la douleur physiques. On conçoit que l'on pourrait multiplier indéfiniment les exemples. Ainsi pas de doute possible : il y a des contraires qui coexistent dans un même être. Si donc le traducteur d'Hégel, après nous avoir dit : « L'homme est composé d'âme et de corps, de joie et de tristesse, d'amour et de haine, de rires et de larmes, de santé et de maladie, » se bornait à conclure à l'existence de contraires, nous serions pleinement de son avis ; quand il nous dit que l'homme est formé « des éléments les plus *contradictoires*, » qu'il est « de tous les êtres celui où la contradic-

tion et la lutte sont les plus intenses, » et que « plus nombreuses et plus profondes sont les contradictions dans un être, plus remplie est son existence, plus haute est sa perfection (1), » alors malgré la meilleure volonté du monde, nous ne saurions le suivre; car non-seulement pour tout logicien, mais encore pour toute personne qui sait le sens des mots, les contraires ne sont nullement par essence des contradictoires (2); sans doute, il en est qui peuvent le devenir, mais ceux-là ne prennent ce caractère que sous certaines conditions expresses dont nous présenterons bientôt le résumé, conditions qui ne sont ici nullement remplies. Pour conclure de ces contraires de la présente catégorie à la prétendue loi de la *contradiction* que l'on nous dit régir la nature entière, il ne faut pas moins, nous nous en convaincrons bientôt, que le plus grossier abus de mots, ou la plus étrange ignorance de leur signification.

En résumé, il est donc deux genres bien distincts de contraires naturels sur lesquels nous aurons plus tard à revenir pour juger la valeur de la doctrine Hégélienne de l'identité des contradic-

1. Logique de Hégel, introd. du trad. p. 44-45 du 1er vol.

2. A l'exception de ceux de la 1re catégorie, comme nous le verrons plus loin.

toires : d'abord les contraires formés d'êtres associables entrant en acte pour l'obtention d'un résultat commun; puis ces derniers contraires que constituent les modes extrêmes et les propriétés les plus tranchées d'un même être.

III

LES CONTRADICTOIRES.

Si nous voulons résumer ce qui précède à propos des contraires, nous serons conduits aux conclusions suivantes : il est certain que la nature en renferme un nombre immense. Donc en constatant le fait de l'existence des contraires, les anciens ont eu raison. Seulement, il est certain aussi que les idées qu'ils s'en sont faites étaient fort incorrectes, et semées d'erreurs aujourd'hui palpables. D'abord, ils ont cru trouver dans les forces naturelles de nombreux contraires que nous savons ne pas exister ; puis cette sorte de vertu créatrice qu'ils attribuaient à la contrariété, doit être autrement et plus largement conçue. Il est clair que dans un genre renfermant plusieurs espèces, les différences entre deux quelconques d'entre elles ont presque autant d'importance, au point de vue de la richesse et de la variété de l'univers, que les différences séparant les extrêmes ; aussi ce qu'on peut dire de plus exact

et de plus général en même temps (et nous l'avons déjà dit), c'est que ce sont les différences plus ou moins tranchées des êtres et leurs oppositions harmoniques qui font vraiment la vie de la nature : supposez, en effet, un monde où tout soit identique, et cette universelle identité sera simplement la mort universelle. La chose est évidente d'elle-même.

Mais s'il en est ainsi, pourquoi donc, au lieu d'employer honnêtement les données des sciences modernes à dégager l'idée des contraires du vague et du faux des conceptions anciennes, Hégel a-t-il préféré falsifier les faits scientifiques pour la mieux travestir ? Et comment le succès, et un succès si prodigieux, a-t-il pu couronner pareille entreprise ?

La raison en est assez facile à saisir : elle tient tout à la fois à l'homme, au pays et aux circonstances. Reprendre une antique doctrine dans le but unique de la passer au creuset pour l'épurer de ses scories, c'est une œuvre méritoire sans doute, mais après tout des plus modestes, et qui ne pouvait satisfaire ni les hautes visées du philosophe, ni les exigences inconsidérées du public allemand de l'époque. Celui-ci, vivement désireux de voir venger un passé qui laissait les productions nationales assez en arrière de celles des

littératures classiques, et complétement enivré des succès aussi mérités d'ailleurs que brillants d'un Lessing et d'un Kant, d'un Schiller et d'un Gœthe, ne connaissait alors ni frein à ses désirs, ni bornes à ses prétentions ; et sous l'inspiration d'une ambition aussi folle dans ses impatiences que démesurée dans son but, il ne rêvait rien moins que de voir l'esprit germanique non-seulement s'élever d'un seul coup d'aile au niveau des plus hautes œuvres de la pensée, mais encore les dépassant toutes de cent coudées dans un vol plein d'audace, établir soudain sur l'univers stupéfait et conquis une primauté de génie absolument incontestée. On le comprend sans peine : à un tel public, avide avant tout d'étonner le monde, ce qu'il fallait à tout prix, c'était du neuf, ou du moins son semblant, c'était surtout de l'extraordinaire (1). Son vœu fut exaucé; Hégel se trouva

1. C'est souvent par les petits côtés de la vie, que l'on connaît le mieux la nature intime d'un peuple. Une étude du caractère germanique, faite de ce point de vue, en révèlerait, croyons-nous, ce trait remarquable : c'est qu'il ne déplaît nullement à l'Allemand de paraître trompé, s'il a quelque chance de tromper les autres. Voyez l'Allemande : elle sait parfaitement que sa voisine se pare de fausses dentelles et de bijoux de cuivre ; mais elle se garde bien d'en rire : c'est qu'elle aussi en porte, et qu'elle espère, en feignant de croire à la richesse de parure de sa rivale, que

là juste à point pour lui en servir. Voilant sous un faux vernis de candeur allemande, un insatiable besoin de célébrité, et peu scrupuleux, nous nous en convaincrons bientôt de plus en plus, sur les moyens de la conquérir, notre philosophe semblait né tout exprès pour exploiter une situation intellectuelle qu'on dirait faite elle-même à plaisir en vue de légitimer d'avance les plus téméraires aventures de la pensée. En ce temps-là, pour qui savait sonder du regard l'horizon germanique, le vent soufflait visiblement à l'absurde: en homme

celle-ci, moins perspicace, prendra au sérieux la sienne propre. L'Allemand raisonne souvent de même en matière artistique, littéraire ou scientifique. A défaut d'or, se dit-il, mieux vaut le clinquant que rien, car il se peut après tout que l'étranger s'y laisse prendre. De même encore en fait de morale: si le Français ne croit pas sans réserve à tous les vices dont il se gratifie, l'Allemand n'est pas sans doute au fond de l'âme beaucoup plus convaincu de toutes les vertus qu'il se prête; mais en homme pratique, il songe aux solides avantages d'une bonne renommée, et ne néglige rien pour que la sienne vaille mieux que lui-même. C'est à ce genre de calcul tout germanique qu'il faut, selon nous, se reporter pour trouver le secret de cet étourdissant accueil qu'a fait l'Allemagne aux billevesées métaphysiques d'Hégel: voulant à tout prix voir l'univers en extase devant la transcendance du génie allemand, il était de première nécessité qu'elle au moins parût y croire.

avisé, vite il en gonfla sa voile ; et grâce à ses perfides manœuvres, jamais, même aux plus mauvais jours des grandes tourmentes philosophiques, jamais pareil flot de non-sens n'avait encore ballotté l'esprit de l'homme sur l'abîme du vide (1). D'ailleurs, pour entraîner toute une génération dans ce tourbillon vertigineux où les plus puissantes énergies intellectuelles devaient si follement s'engloutir et se perdre, jamais plus grandes habiletés ne furent déployées dans l'art de la fascination et de la tromperie. Jamais, non plus, pour s'imposer à la foule idiote de ces soi-disant penseurs qui, sous prétexte de profondeur d'esprit, font profession de comprendre l'incompréhensible, jamais débauche impudente

1. Nous n'entendons, on le sait, juger ici que la *Logique* d'Hégel : sortir de là, ce serait sortir de notre sujet. Nous ne voulons pas dire d'ailleurs que tout ait été vain dans ce mouvement intellectuel dont Hégel est le centre et le moteur ; mais le bien que l'Hélégianisme a pu produire est indépendant de sa nature propre, et tient simplement à ce fait qu'il est impossible qu'une grande fermentation d'idées ait lieu sans aucun profit pour la science. Parmi les forces déployées, quelques-unes ont certainement donné des résultats avantageux ; mais n'est-il pas permis de regretter que tant d'autres aient été gaspillées et perdues, ou ce qui est pis encore, employées plus ou moins sciemment au service de l'erreur ?

d'idées, en revêtant la forme ténébreuse de l'oracle, n'avait su prendre des airs plus inspirés. C'est moins une philosophie qui s'expose qu'une révélation qui se prêche ; tout est calculé pour l'effet à produire : d'une main l'on offre généreusement la science parfaite au disciple fidèle, et de l'autre on lance à tout insoumis le plus méprisant anathème. Le neuf étant d'ailleurs de rencontre difficile, notre Révélateur se dit, non sans raison, qu'en fait d'extravagances, les plus vieilles sont souvent les meilleures, étant les plus oubliées, partant les plus faciles à rajeunir. Empruntée à l'ancienne sophistique, l'argumentation Hégélienne n'est certainement pas nouvelle ; mais la vieille arme des sophistes est assez soigneusement fourbie pour faire croire à l'œil inexpérimenté qu'elle sort pour la première fois du fourreau. L'audace des exigences ajoute encore à l'illusion : non-seulement les plus antiques arrêts de la Raison sont mis à la réforme, mais désormais la Science elle-même, pour garder son nom, devra bon gré mal gré se couler dans le moule que la main d'Hégel a daigné modeler pour elle. Si tout n'est pas neuf dans la doctrine, au moins tout est refait à neuf, et le monde de la pensée, et l'univers lui-même, tout jusqu'à son créateur. Car ne l'oublions pas : Hégel a son Dieu,

un Dieu bien à lui, et ce Dieu, nous le savons, c'est la contradiction. Oui, s'il faut en croire Hégel, c'est là le foyer mystérieux où s'anime la Nature, c'est là l'essence même et « la raison d'être » des choses ! La contradiction, voilà l'universelle matrice où s'engendre le Cosmos, voilà la Vertu créatrice au sein de laquelle éternellement l'Absolu s'élabore, « et dans le ciel comme sur la terre, tout est contradiction ! »

Tel est bien le Dieu nouveau qu'Hégel apporte au monde, et qu'avec la triomphante assurance du Voyant, il lui révèle d'ailleurs en parfait langage sibyllin. Libre certes aux fidèles d'adorer pieusement la sainte idole! Quant à nous, *profanum vulgus*, qui n'admettons rien sur la foi des oracles, la méthode divinatoire est peu faite pour nous séduire, et quelque bonne preuve ferait mieux notre affaire. A défaut des explications du Grand Pontife dont le soin constant est de se dérober dans un nuage, prenons donc pour guide la Nature elle-même, et demandons-lui si réellement ce sont les contradictoires qui la constituent, et s'il est vrai qu'elle vit de contradiction. Toutefois, pour résoudre un tel problème en toute certitude, il importe de bien préciser d'abord en quoi consiste une contradiction, dans quelles circonstances elle se produit, et quels en sont les vrais

caractères, car on le comprend, toute ambiguïté, toute confusion doit inévitablement profiter au sophisme. Au risque donc d'ennuyer un peu le lecteur, nous croyons utile de rappeler encore à ses souvenirs certains principes élémentaires, vieux comme le monde, et partant d'apparence assez naïve, mais qu'il faudrait bien se garder de traiter, pour un tel motif, avec ce dédain dont Hégel les voudrait voir accueillir ; car ces principes, d'une importance capitale dans la lutte de la Science contre la Sophistique, constituent les fondements mêmes de la Raison, et leur durée, comme la sienne, ne peut avoir d'autre mesure que l'Éternité même.

Si dans cette exposition nous ne restons pas trop au-dessous de notre tâche, il est un fait fondamental qui devra ensuite en ressortir avec une complète évidence, et ce fait sera la condamnation sans appel de la doctrine Hégélienne des contradictoires. Nous le rappelons à l'attention du lecteur, afin qu'il puisse, étant prévenu, le vérifier à chaque pas de la discussion qui va suivre, et par suite être parfaitement en mesure de se prononcer entre Hégel et les Logiciens qui le combattent. Ce fait, le voici en quelques mots : c'est que la contradiction ne constitue à aucun degré une partie quelconque du domaine des choses

matérielles; que malgré la diversité de ses formes, elle ne saurait jamais se produire en dehors de la région des idées, et qu'enfin partout où la Raison la proscrit comme un acte anormal de la pensée, l'expérience, en accord complet avec la Raison, la répudie et la condamne avec la même énergie. Cela une fois établi, que deviendra cette prétendue opposition découverte par Hégel entre les aperceptions abstraites de l'entendement, et les lois fondamentales de la nature même? Une invention de sophiste; et tout ce monde Hégélien bâti sur la contradiction? Un vain nuage, une noire fumée que le vent dissipe. Résumons donc aussi rapidement que possible la théorie de la contradiction, telle à peu près que les siècles l'ont faite, en ayant soin de mettre en regard les attaques qu'Hégel dirige contre elle au nom même de la Raison, comme aussi ce semblant de raisonnement sur lequel il étaie son faux principe de l'identité des contradictoires, base de tout le système.

La contradiction peut s'offrir à nous dans deux cas principaux qu'il nous fait étudier tour à tour.

Laissons de côté pour quelque temps les objets mêmes de la nature, et reportons-nous aux idées qui les représentent au sein de la pensée, idées qu'on peut appeler concrètes, parce que

chacune est supposée envelopper la totalité même de l'objet. Que ces idées, suivant la manière dont on les rapproche deux à deux, portent ou non sur des *contraires*, toujours est-il que si, par impossible, un jugement identifie les idées de deux êtres différents, ce jugement est marqué du cachet de l'absurde, et la Raison s'appuyant sur l'expérience, le repousse invinciblement. Il en serait encore absolument ainsi, si ce jugement portait sur deux êtres semblables, c'est-à-dire de même espèce, et n'offrant que des différences individuelles, ou bien s'il affirmait en même temps l'existence d'un certain être et sa non-existence. On pourrait croire au premier abord qu'à moins de ces circonstances mentales qui sont du domaine des aliénistes, jamais personne n'a porté de semblables jugements, et que supposer dans une bouche humaine des propositions comme celles-ci: une base est un acide ; ou bien encore : l'être est le non-être, c'est gratuitement calomnier l'humanité. Malheureusement il n'en est pas ainsi, et souvent des hommes, se donnant pour apporter la lumière au monde, n'ont pas craint de débiter magistralement d'aussi flagrantes absurdités. Il paraît même que de tout temps il s'est abondamment trouvé de ces esprits faux tourmentés de la manie transcendantale , comme aussi de ces

imposteurs sans scrupule qu'aucune folie n'effraie, pourvu qu'elle leur profite; car de tout temps le bon sens universel a senti le besoin de se protéger, et de poser une digue au flot d'extravagances intéressées de ces histrions parés du manteau de la philosophie. A ce flux incessant d'absurdités qui veut le battre en brèche, il se borne, avec une tranquille ironie, à opposer ce principe, plus solide qu'une montagne de granit : « Toute chose est ce qu'elle est, et ne peut être autre chose qu'elle-même ». Et le torrent d'insanités qui devait emporter et submerger la Raison humaine, finit par s'écouler et disparaître au milieu du rire et du dédain.

Aussi n'est-il pas étonnant que tous ces effrontés dupeurs tenant boutique de sophismes, n'aient jamais professé qu'une fort mince tendresse d'âme pour cet antique axiôme, dit *principe d'identité*, dont nous venons de rappeler l'énoncé, et qui vient si malencontreusement contrarier leur honnête négoce. Qui ne voit, par exemple, combien il est gênant pour Hégel, lequel prétend faire reposer toute la Métaphysique sur le principe adverse: tout être est identique à son contraire? Aussi, pour lui, le combattre est-il une nécessité de premier ordre. Comme il nous importe, à nous, d'évaluer la puissance de son argumentation, nous

allons mettre sous les yeux du lecteur la page entière où il condense son attaque, page curieuse où il veut opposer la Raison à elle-même, et où, chose trop rare pour n'être pas remarquée, il oublie presque d'être obscur.

« Les déterminations de l'essence, dit-il, prises comme des déterminations essentielles, deviennent les prédicats d'un sujet qu'on présuppose, et qui est lui-même une détermination de l'essence, je veux dire le *tout*. Les propositions qui proviennent de la réunion de ce sujet et de ces prédicats sont présentées comme des lois universelles de la pensée. Tel est le principe d'identité : « Tout est identique à soi » A = A ; et énoncé sous forme négative, « A ne peut être et n'être pas A tout à la fois ». Cette proposition, au lieu d'exprimer une loi réelle de la pensée, n'est autre chose qu'une loi abstraite de l'entendement. Elle est d'abord démentie par sa forme même. Car une proposition fait croire à une différence entre le sujet et le prédicat, et celle-ci ne contient pas ce qu'exige sa forme. Elle est démentie aussi par d'autres lois de la pensée, comme on les appelle, qui lui sont complétement opposées. Lorsqu'on prétend que cette loi ne peut être prouvée, mais que toute intelligence pense suivant cette loi, et que l'expérience ne fait que la confirmer, l'on oublie que

cette prétendue expérience de l'école est en opposition avec l'expérience commune, et qu'il n'est aucun homme qui pense, se représente et exprime les choses, de quelque nature qu'elles soient, suivant cette loi. Les expressions qui se fondent sur cette prétendue loi, telles que celles-ci : une planète est une planète, le magnétisme est le magnétisme, l'esprit est l'esprit, sont avec raison considérées comme puériles et insignifiantes. Voilà ce que nous apprend l'expérience universelle ; et l'école philosophique qui s'appuie sur ces lois, a, depuis longtemps, elle et sa Logique, où ces lois sont exposées avec le plus grand sérieux, perdu tout crédit auprès de la raison, comme auprès du bon sens. » (1).

Chez Hégel, chaque ligne sue le sophisme. Voyez plutôt : suivant lui, « une proposition fait croire à une différence entre le sujet et le prédicat. » Qui s'en serait douté : ainsi le prédicat est un élément étranger qui par le fait du jugement porté, *s'ajoute* au sujet dont il ne faisait pas auparavant partie ! Comme si reconnaître que le sujet possède telle qualité, c'était la lui donner ! Comme s'il ne l'avait point avant le prononcé du jugement ! Comme si celui-ci ne faisait pas que constater ce qui est, et créait ce qui n'est pas encore ! Ce qu'il y a de

1. Logique, 2e vol. p. 79-81, Trad. Véra.

plus fort, c'est que plus loin Hégel enseigne explicitement la doctrine contraire, et combat la présente qu'il prétend être la nôtre (1). Or que cette notion du jugement nous soit ou non imputable, ici peu importe ; là n'est point la question. Le point essentiel, et ce point est acquis de l'aveu même d'Hégel,

1. « Cette manière extérieure de concevoir le jugement, dit-il, est encore plus sensible lorsqu'on dit qu'on fait un jugement en *ajoutant* un prédicat au sujet. Par là, on se représente le prédicat comme s'il n'existait que dans notre cerveau, d'où nous le tirerions pour l'ajouter au sujet, qui, de son côté, formerait une existence extérieure et indépendante. Cette conception du jugement est en opposition avec la copule. Lorsque nous disons « cette rose est rouge, » ou « cette peinture est belle, » nous ne voulons pas dire que c'est nous qui faisons que la rose est rouge, ou que la peinture est belle, mais que ce sont là les déterminations propres de ces objets. Une autre lacune qu'on rencontre dans la logique formelle... » (Logique, 2e vol., p. 228). — Est-il donc vrai que, depuis vingt-trois siècles, la logique aristotélique enseigne cette énorme bévue? Ou bien n'est-il pas évident qu'Hégel ne fait ici qu'abuser d'une manière de parler dont ont pu faire usage certains grammairiens plus préoccupés des mots que des choses? Qu'ils aient dit que la proposition se forme en ajoutant un prédicat au sujet, cela est vrai sans doute, mais eux seuls sont responsables de l'incorrection de l'expression. D'ailleurs sous les mots il faut voir les choses; et ce qui est parfaitement certain, c'est que jamais un logicien de l'École d'Aristote n'a eu l'idée qu'Hégel attribue à l'École tout entière.

c'est qu'elle est parfaitement absurde. Mais alors de quel droit l'opposer comme obstacle insurmontable au principe d'identité? Pourquoi donc la dresser contre lui en guise de machine de guerre, quand on sait fort bien qu'elle ne vaut rien? Et que penser de la bonne foi du philosophe qui ne craint point de recourir à un mode d'argumentation si peu loyal, et cela dans une question de premier ordre d'où doit complétement dépendre le sort même de la métaphysique (1) ?

Suivant Hégel encore, l'ancienne Logique, ici démentie par l'expérience, a depuis longtemps « perdu tout crédit auprès de la Raison comme auprès du bon sens. » N'est-il pas curieux de le voir se réclamer du bon sens et de la Raison, lui dont le but unique est de les détruire? Quoi? Vraiment! L'expérience commune est en opposition avec le principe d'identité? Et pas un homme ne pense et n'exprime les choses suivant cette loi? Expliquez-nous donc, s'il vous plaît, le sens de ce dicton vulgaire : « Un chat est un chat, » dont

1. Si nous laissons passer ici, sans la réfuter, cette assertion que le principe d'identité est « démenti aussi par d'autres lois de la pensée, » c'est que nous aurons plus loin l'occasion d'y revenir. En effet, l'une de ces lois, prétendues opposées, est le principe de contradiction que nous allons bientôt rencontrer.

chaque jour se sert jusqu'à l'homme inculte pour éconduire le trompeur qui cherche à le duper (1). N'est-ce pas simplement la forme concrète du principe abstrait que la Logique oppose à vos élucubrations sophistiques ? Et puis, êtes-vous donc bien sûr que ce soit une chose si niaise d'affirmer qu'une planète est une planète, et cette lourde ironie germanique ne cacherait-elle point la haine d'une vérité gênante? Ne savez-vous donc pas que, si nous tenons ce langage, c'est uniquement parce qu'il est des hommes assez dépourvus de vergogne pour enseigner effrontément le contraire? Vous serait-il donc inconnu ce personnage dont l'impertinente audace, brouillant à plaisir toutes les notions, proclame du haut de la chaire, au mépris d'un auditoire dont il se moque, que « l'acide est en soi la base » (2), autrement dit que

1. Qui ne connaît cette autre manière populaire de rendre la même idée: « Ce n'est pas à moi qu'on fait prendre des vessies pour des lanternes? » Et cette façon proverbiale de parler n'est-elle pas la simple affirmation du principe d'identité profondément gravé au fond de tous les esprits?

2. Voir la longue citation faite précédemment p. 145 et suivantes. — Des deux termes d'une opposition, « chacun, nous dit Hégel (log. 2e vol. p. 86), est lui-même et autre que lui-même, et il n'est lui-même que dans l'autre et par l'autre. » Et le traducteur, voulant éclaircir le texte, nous dit, quelques pages plus loin, après une assez longue

l'acide est identique à son contraire, décrétant ensuite avec l'emphase superbe d'un infaillible oracle que « l'ancienne Logique » est parfaitement « ridicule » d'oser contester ses assertions

dissertation sur le positif et le négatif: « Dans la contradiction, chaque terme est lui-même, et il est indépendant (Selbständig); mais il n'est lui-même qu'en n'étant pas lui-même, c'est-à-dire en contenant son contraire, c'est-à-dire encore qu'il n'est lui-même qu'en se niant lui-même, et en annulant son indépendance. Ainsi chaque terme est lui-même en n'étant pas lui-même, et il n'est pas lui-même en étant lui-même ; ou, pour mieux dire, il n'y a plus qu'un seul et même terme qui est et n'est pas, qui est en n'étant pas, et qui n'est pas en étant. Par là la différence entre le positif et le négatif a disparu, et le positif et le négatif se sont absorbés dans la *raison d'être* » (p. 94, 2e vol.). Pendant que nous sommes en train de parler charabia, citons encore les lignes suivantes: « L'égal n'est pas l'égal de lui-même, mais d'un autre que lui-même. Il est par conséquent l'inégal. Et l'inégal, en tant qu'inégal, non de lui-même, mais d'un autre que lui-même qui lui est inégal, est lui-même l'égal. Et ainsi l'égal étant l'inégal, et l'inégal l'égal, ils sont tous deux inégaux à eux-mêmes. Chacun d'eux forme un mouvement réfléchi suivant lequel l'égalité est elle-même et l'inégalité, et l'inégalité est elle-même et l'égalité. Cette unité de l'égalité et de l'inégalité est l'opposition. » (p. 83 du 2e vol. ; note du trad.). — Si le principe d'identité avait besoin d'être justifié au point de vue de son utilité, ne le serait-il pas surabondamment par ces stupéfiantes élucubrations de la dialectique Hégélienne?

burlesques ? Il est un fait certain : de même qu'on peut établir toutes les propositions de la géométrie sans formuler explicitement aucun axiôme, de même aussi, si le bon sens et la loyauté parfaite étaient l'apanage de tous les esprits, l'on pourrait philosopher à l'aise sans jamais éprouver le besoin de citer le principe d'identité. Sans doute, il serait toujours un de ces fils cachés qui dirigent plus ou moins à son insu la pensée; mais il pourrait sans inconvénient disparaître sous sa forme explicite. Celle-ci n'est donc que relativement utile. C'est le cas aussi du gendarme et de l'ellébore : l'ellébore ne sert que parce qu'il y a des fous, et la seule raison d'être du gendarme, c'est qu'il y a des fripons. Supprimez les dupeurs et les extravagants, et nous ne sentirons jamais la nécessité de vous rappeler qu'une planète est une planète. Lorsqu'en effet nous nous résignons à vous répéter cette évidence banale, nous ne prétendons nullement, comme le faux grand homme de tout-à-l'heure, avoir fait une découverte de nature à révolutionner le monde de la pensée; notre but est infiniment plus modeste : avec notre vulgaire bon sens, nous ne voulons qu'une chose, mais nous la voulons fermement ; et cette chose que nous voulons, et qui vous fâche, vous philosophe transcendental, la voici :

poser entre vous et nous un solide garde-fou.

Pour quiconque sait peser un argument avant de l'accepter, l'attaque d'Hégel contre le principe d'identité est donc parfaitement vaine, et n'aboutit qu'à le montrer absolument inébranlable.

Nous venons de voir une première forme de la contradiction : c'est celle que présente un jugement proclamant identiques deux êtres différents, ou bien affirmant en même temps l'existence et la non-existence d'un même être, et violant ainsi une loi fondamentale de la Raison. Il en est encore une autre qu'il nous faut rappeler aussi brièvement que possible.

Au lieu de considérer les idées des objets concrets tels que la nature nous les offre, idées que nous avons appelées *concrètes*, parce qu'elles embrassent l'intégrité de chaque être, substance et qualités, l'esprit humain peut analyser les objets naturels, et par l'abstraction isoler chaque élément substantiel ou modal entrant dans leur constitution ; puis les idées partielles, fragmentaires, une fois recueillies, il peut étudier leurs analogies et leurs différences, et les répartir en groupes ou *genres*, nettement séparés par des caractères tranchés : c'est ainsi que les nuances diverses, sous lesquelles la lumière présente les objets à nos yeux, composent le genre *couleur* ; semblable-

ment, le genre *cohésion* est formé de toute une série de notions différentes depuis la dureté extrême jusqu'à l'extrême fluidité ; de même encore, si l'on passe de l'ordre des qualités à celui des faits, le genre *probabilité* comprend, outre la certitude du non, et la certitude du oui, tous les degrés intermédiaires de l'improbable, du douteux et du probable.

Une fois en possession de ces classifications, l'esprit y rapporte ensuite les propriétés des êtres nouveaux qu'il étudie, adaptant à ces objets celles des notions acquises que l'expérience lui révèle leur convenir. Une chose inconnue s'offre-t-elle pour la première fois à l'œil d'un savant ? Il trouve généralement dans la langue tous les termes nécessaires pour rendre les idées que cet objet fait naître dans sa pensée, et pour en donner une description fidèle ; ou bien, si le contraire arrive, une idée nouvelle prend alors rang dans la science, et vient s'ajouter aux idées précédemment acquises. Inversement, lorsqu'au lieu d'analyser ce qui est, l'Entendement procède par un travail synthétique à ces créations d'êtres dont se compose en entier le domaine de la Poésie et de l'Art, c'est encore dans ce réservoir de notions générales qu'il va puiser pour constituer ces figures idéales dont il

peuple le monde de fantaisie qu'il veut offrir à nos imaginations.

Eh bien ! ici s'offre à nous un fait capital sur lequel il nous faut fixer notre attention : c'est que dans tous les cas possibles, et quel que soit le mode dont l'esprit opère, la façon dont les idées élémentaires s'associent et se soudent, loin d'être arbitraire, est toujours régie, bien qu'inconsciemment, par des règles fixes et permanentes : parmi toutes ces notions, en effet, s'il en est de concordantes, il en est aussi qui se repoussent, et refusent absolument de se laisser appliquer au même objet.

Pour nous en rendre bien compte, nous distinguerons deux cas ; ou les notions appartiennent à un *même* genre, ou bien elles sont empruntées à des genres différents. Occupons-nous d'abord de ces dernières.

Par la manière même dont est faite la classification, les genres peuvent se présenter à nous, quant à leurs rapports réciproques, sous deux points de vue bien distincts : selon l'ordre dans lequel on les rapproche pour les comparer, ou bien ils nous offrent simplement l'énumération des caractères généraux communs à un même groupe d'êtres, de faits ou d'idées, et alors ils sont concordants ; ou bien ils sont destinés à mettre en

évidence les différences mêmes qui distinguent et séparent l'un de l'autre deux groupes nettement tranchés, et dans ce cas, ils se trouvent, par leur formation même, constitués à l'état répulsif. Pour nous faire mieux entendre, expliquons sur un exemple ce que nous voulons dire. Parmi les choses sans nombre dont s'occupe la pensée, les unes tombent sous nos sens, tandis que les autres composent un monde invisible, intangible, qui leur est absolument inaccessible. Si nous étudions les premières en mettant en relief celles de leurs propriétés qui remplissent la double condition de leur être communes à toutes, et de les différencier en même temps des secondes, nous formerons ainsi de nombreux groupes de notions diverses, dimension, consistance, couleur, et le reste ; et ces notions, d'après le procédé même tout expérimental qui les a formées, constitueront par leur ensemble les caractères distinctifs des objets sensibles. Il est clair alors que si tout objet pareil peut réunir en lui des caractères appartenant à ces divers genres, lesquels caractères sont pour lui parfaitement concordants, aucun objet du monde invisible, au contraire, ne pourra présenter un seul de ces caractères, puisqu'ils sont tout juste destinés à marquer l'éternelle séparation des deux mondes. Rien ne s'oppose à ce qu'un fruit soit à

la fois gros, rouge et tendre, car les qualités affirmées ainsi sont non-seulement harmoniques entre elles, mais encore avec la notion même de fruit. Mais attribuer, par exemple, à un jugement couleur et dimension, au sens propre de ces mots et sans figure, il est évident que ce serait simplement un grossier non-sens ; ce serait se contredire soi-même, puisque ces qualités, dimension et couleur, on a constaté à l'origine même de la classification qu'elles appartiennent exclusivement au monde des sens.

En résumé, lorsqu'il s'agit de notions empruntées à deux genres *différents*, tantôt ces notions sont compatibles, et les propriétés qu'elles supposent peuvent se trouver réunies dans un même objet ; tantôt au contraire, elles sont absolument inconciliables, et se refusent obstinément à toute association : tout jugement qui les rapprocherait, méconnaissant ainsi leur invincible répulsion, serait donc fatalement marqué du caractère de l'absurde.

Nous l'avons vu plus haut : Aristote a donné le nom de *Contraires* à ces « choses de genres différents qui ne peuvent coexister dans le même sujet. » Ainsi nous nous retrouvons en présence de cette première catégorie de contraires que nous avons déjà mentionnée, mais sans nous y

arrêter (1). La discussion précédente nous oblige donc à reconnaître ceci : c'est qu'il y a des contraires qui sont des contradictoires. Mais cet aveu ne nous coûte guère, et la théorie d'Hégel ne s'en portera pas mieux ; car nous l'avons déjà dit : ces sortes de contraires, ne pouvant par *définition* même coexister dans un même être, ne sauraient lui être d'aucun secours, cela est de toute évidence, pour établir sa théorie de l'identité des contradictoires. Voyons donc s'il sera plus heureux dans les autres cas de contradiction qui vont s'offrir à nous.

Si nous revenons maintenant à cet ordre de notions appartenant à un *même* genre que nous avons laissées pour un moment de côté, nous verrons aisément qu'elles sont toujours constituées entre elles dans un état plus ou moins parfait d'antagonisme. De telles notions sont toujours réciproquement exclusives, et leur juxtaposition heurte la raison comme un faux accord déchire l'oreille. Que deux jugements successifs les attribuent à un même objet, ou qu'un même jugement les réunisse, il y a dans chaque cas flagrante absurdité : Pierre est bon, Pierre est mauvais, voilà

1. Par la raison que ce sont des abstraits ; or ce que nous cherchions précédemment, c'était, on s'en souvient, des contraires *réalisés* dans la nature.

deux propositions qui mutuellement se repoussent ; les divers termes de la suivante : cette plume entièrement blanche est entièrement noire, sont encore absolument inconciliables.

Toutefois la sophistique Hégélienne nous oblige à préciser ici davantage, car c'est de la confusion volontaire de deux notions, distinctes pour tout le monde, qu'Hégel se fait une arme pour attaquer les conclusions les plus rigoureuses de la logique.

On sait que les logiciens distinguent plusieurs degrés dans la contradiction suivant qu'elle est plus ou moins parfaite. Un genre peut ne contenir que deux espèces, comme il peut en contenir un plus grand nombre. Lorsque le genre ne contient que deux espèces, il peut encore se présenter deux cas. Parfois les deux extrêmes admettent un moyen terme innommé, parce que ce moyen terme n'est que la négation de toute qualité appartenant au genre. Juste et injuste, bon et mauvais, laid et beau, voilà des extrêmes qui comportent un intermédiaire: une action peut n'être ni juste ni injuste, ni bonne ni mauvaise: il est, en effet, des actions indifférentes, comme celle de cueillir une fleur dans son jardin. De même un objet peut n'être ni beau ni laid, car l'insignifiance et la vulgarité constituent le cas le plus général. De là

résulte une conséquence que signale la logique : sans doute les deux propositions : *Pierre est bon*, *Pierre est mauvais*, sont incompatibles, et se nient réciproquement, mais si de la vérité de l'une on peut conclure avec certitude à la fausseté de l'autre, l'on ne pourrait inversement, de ce que l'une est fausse, conclure que l'autre soit nécessairement vraie, car Pierre peut fort bien n'être qu'un individu tout-à-fait insignifiant, à qui l'on ne puisse appliquer ni l'une ni l'autre qualification. A cause de ce fait, les deux propositions, bien que s'excluant, sont dites simplement *contraires* (1), la contradiction n'étant pas aussi complète que dans le cas suivant.

Il se peut, en effet, que les idées constituant un genre n'admettent aucun moyen terme : ainsi le vrai et le faux, l'être et le non-être, l'égalité et la non-égalité (2). Ici pas d'intermédiaire possible.

1. Ce sont les deux extrêmes d'un même genre ainsi composé : Pierre est bon, Pierre n'est ni bon ni mauvais, Pierre est mauvais. Bon et mauvais, admettant ainsi un troisième terme *ni bon ni mauvais*, constituent en réalité un genre à trois termes.

2. Ici le second terme n'est que la négation du premier : l'idée de faux, comme celle de non-être, sont des idées purement négatives. Aussi peut-on rapporter au cas actuel tout jugement contenant l'affirmation et la négation

Parfois, sans doute, on dit qu'un fait n'est ni vrai ni faux : c'est qu'alors ce n'est pas un fait simple, mais un composé d'éléments divers, les uns faux, les autres vrais. Le simple n'admet pas de milieu entre le vrai et le faux : il est ou il n'est pas. En pareil cas, remarquent les Logiciens, si deux jugements affirment d'un même objet les deux contraires, non-seulement la vérité de l'un entraîne la fausseté de l'autre, mais inversement, de ce que l'un est faux, l'on est en droit absolu de conclure que l'autre est vrai (1). Alors deux

simultanées d'un même mode dans un même objet : ainsi, *cette fleur rose n'est pas rose* est un jugement absurde ; et ces deux jugements : *cette fleur est rose, cette fleur n'est pas rose*, appliqués au même instant à la même fleur sont *contradictoires*. Ce cas ne diffère des autres qu'en ce que le *non-rose* n'est pas représenté dans la langue par un mot spécial, comme le *non-vrai*, qui l'est par le mot *faux*.

1. Toutefois, une telle conclusion, pour être indiscutable, nous semble devoir être soumise à une restriction que nous n'avons pas souvenir d'avoir jamais vue signalée. Elle est, en effet, subordonnée à une hypothèse : l'existence du sujet. Si je dis : Mercure est véridique, Mercure est menteur, je ne pourrai de la fausseté de l'une de ces propositions conclure à la vérité de l'autre, comme je le pourrais s'il s'agissait de celles-ci : César est véridique, César est menteur ; car le fait que Mercure n'a pas d'existence enlève à la conclusion tous ses droits. Or il ne faudrait pas regarder ce cas comme une exception de fantaisie : on le ren-

pareils jugements ne reçoivent plus, comme plus haut, le simple nom de *contraires*, ils sont dits *contradictoires*.

Ainsi il est bien entendu que les Logiciens distinguent avec soin le cas où deux jugements admettent un jugement intermédiaire, du cas où

contre à chaque pas dans l'histoire des controverses humaines. Celles-ci n'ont, en effet, que trop souvent porté sur des êtres absolument chimériques. Si l'on comptait bien, peut-être trouverait-on, non sans étonnement, que l'homme a créé plus de fantômes qu'il n'a découvert de réalités. En dehors même des mythes religieux, de combien de pures chimères son imagination n'a-t-elle pas peuplé le monde ? Les théories diverses auxquelles ont donné lieu les idées de Platon, et sa hiérarchie de puissances entre l'homme et Dieu, les rêveries de la Gnose, les superstitions populaires de tous les temps, toutes ces conceptions physiques ou physiologiques faisant intervenir des agents imaginaires... nous offriraient certainement de trop nombreux exemples de ces contradictions où l'on ne pourrait conclure de la fausseté d'une assertion à la vérité de l'assertion contraire. — Nous pourrions encore en dire autant de ces contradictions de l'ordre *le plus parfait* où les deux propositions sont opposées à la fois en *quantité* et en *qualité*, comme celles-ci : tout Eon est puissant, il y a des Eons qui ne sont pas puissants. La logique de Port-Royal a donc tort d'affirmer sans réserve aucune (2e partie, ch IV, 1°) que deux propositions *contradictoires* ne sont jamais fausses en même temps, car il est clair que ces deux-ci ne sont pas plus vraies l'une que l'autre.

deux jugements excluent tout troisième terme, et qu'ils appliquent au premier le nom plus ou moins heureux de *contrariété* (1), réservant formellement au dernier le nom de *contradiction.* Nous allons voir bientôt Hégel brouiller à dessein ces deux notions que cependant tout écolier possède.

Un mot encore pour en finir. Le cas où le genre renferme plus de deux espèces présente une particularité qui ne nous paraît pas avoir été suffisamment remarquée, et que nous demandons la permission de signaler en passant. Ici, ce ne sont pas seulement les extrêmes, ou comme on dit, les contraires qui s'excluent, mais bien encore deux termes quelconques de la série. S'il est absurde de dire : cette boule entièrement blanche est entièrement noire, il l'est tout autant de dire :

1. Pour nous, nous aimerions mieux qu'on se bornât à constater des degrés différents dans la contradiction, parce qu'il nous semble : 1° que le mot *contrariété* ne rend pas assez fortement l'opposition existant, malgré le fait des trois termes, entre les deux jugements extrêmes ; 2° qu'ayant un double sens, il se prête trop à l'équivoque. En réalité, la contradiction est un genre contenant plusieurs espèces. Cette manière de voir nous semble plus en harmonie avec le *principe de contradiction* que nous allons rappeler bientôt. Au reste, l'essentiel est de ne pas confondre, comme le fait sciemment Hégel, un cas avec un autre.

cette boule entièrement bleue est entièrement verte, bien que le vert et le bleu ne soient pas considérés comme des contraires dans la série des couleurs. Semblablement, si la Raison s'oppose à ce qu'on affirme et nie en même temps un même fait simple et indécomposable, elle ne permet pas davantage de le proclamer à la fois douteux et probable. Quand on pose sans restriction un terme quelconque de la série, on repousse par cela même tous les autres de la façon la plus absolue : entre deux termes du même genre, quelle que soit leur position respective, la proposition disjonctive seule est permise, car la contradiction ressort, non pas seulement comme on le répète souvent, de l'identification des contraires dans un même objet, mais encore et tout aussi bien de l'effacement des différences existant entre termes appartenant au même genre : à proprement parler, il n'y a pas de degrés dans l'absurde ; en ce sens du moins que jamais il n'en est aucun d'acceptable.

En résumé, quel que soit le nombre de notions différentes contenues dans un même genre, il y a toujours absurdité à attribuer à la totalité d'un objet, dans les mêmes circonstances, deux modes différents quelconques, qu'ils occupent ou non les extrémités de la série : en effet, affirmer sans

réserve un de ces deux modes, c'est par cela même nier absolument l'autre ; il en résulte qu'affirmer simultanément les deux termes, revient à nier chacun d'eux au moment même qu'on l'affirme. Nous savons d'ailleurs qu'il en peut être encore ainsi dans d'autres cas examinés plus haut, alors même que les deux modes n'appartiennent pas au même genre. Il y a donc là des lois de la Raison parfaitement constatées, et absolument inéluctables ; aussi l'homme dont l'impudence ou l'insanité se permet de les violer, est-il vraiment plus à honnir ou plus à plaindre qu'à admirer.

Ce sont ces lois éternelles du bon sens que le génie si sagace d'Aristote, en lutte avec la sophistique, a le premier résumées dans cet axiôme : « Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas au même sujet, dans le même temps, sous le même rapport (1). » Tel est le *principe de contradiction*. Il est facile de voir qu'il n'est au fond qu'une face particulière du principe d'identité : celui-ci s'oppose surtout à la négation en bloc de la substance et de toutes les propriétés d'un être en faveur de la substitution complète de tous les modes d'un être différent, comme aussi de la substance même ; quant au principe

1. Métaphysique, liv. IV, ch. 3. — Trad. Pierron et Zévort, 1er vol. p. 114.

de contradition, il serait plus spécialement destiné à repousser la substitution d'un élément isolé à la place d'un autre du même genre ; mais il est clair que son but est pareillement de maintenir intacte l'essence de chaque être, et de veiller à la préservation de sa complète intégrité.

Ces deux principes, en repoussant comme absurde tout jugement qui leur est contraire, constituent, tant qu'ils restent debout, un obstacle invincible à l'édification des théories Hégéliennes. Aussi le premier soin d'Hégel a-t-il été de chercher à les détruire. Nous avons déjà vu comment il combat l'un d'eux ; il nous reste à examiner la valeur des arguments qu'il oppose à l'autre. Comme pour le précédent, ils sont d'ailleurs de deux sortes : les uns sont tirés d'un prétendu démenti que l'expérience lui viendrait donner, tandis que les autres sont d'ordre purement rationnel. Réservant les premiers pour plus tard, commençons par examiner ces derniers, ceux où il prétend opposer la Raison à la Raison, et la montrer en lutte avec elle-même.

En premier lieu, bien loin d'accorder que les deux principes tendent au même but, il prétend qu'ils sont en flagrante opposition, et que par suite la logique ordinaire ne repousse la contradiction que pour mieux « y tomber. » Nous croyons bon de

citer ses propres expressions, afin de mettre le lecteur en état de juger de la façon sophistique dont il arrange les choses. Voici d'abord l'énoncé qu'il donne du principe de contradiction : « De deux prédicats contradictoires, il n'y en a qu'un qui convient à une chose, et il n'y en a pas un troisième entre les deux. » Nous aurons bientôt à nous expliquer à propos de cette forme louche sous laquelle il le présente, afin de créer un équivoque favorable à sa thèse. Pour le moment, continuons la citation : « Cette proposition, dit-il (1), qui énonce le *principe de contradiction*, est explicitement opposée à la proposition qui énonce le *principe d'identité*, en ce que, suivant cette dernière, la chose n'est en rapport qu'avec elle-même, tandis que, suivant la première, elle est en rapport avec une différence, avec un terme autre qu'elle. C'est là le procédé irrationnel et ordinaire de l'abstraction. Elle énonce deux lois opposées sous forme de proposition, et elle les place l'une à côté de l'autre sans même les comparer. »

Ainsi, c'est entendu : quand nous invoquons le principe d'identité, on sait qu'au dire d'Hégel nous ne débitons que des niaiseries ; mais quand nous le faisons suivre du principe de contradiction,

1. Logique, 2e v. p. 87 de la Trad. Véra.

c'est bien pis encore : nous manquons totalement de bon sens, prenant pour critérium de nos jugements deux règles contradictoires au moment même où nous repoussons la contradiction. Pour mieux nous convaincre, le traducteur, craignant que l'argumentation du maître ne soit pas bien comprise, l'explique ainsi : « En effet, dit-il, si une chose est identique, et n'est qu'identique, non-seulement elle ne peut être le sujet de deux prédicats contradictoires, mais elle ne peut avoir aucun prédicat, car le prédicat constitue une différence. » C'est bien là réellement l'argumentation d'Hégel, c'est bien ce même sophisme que nous avons déjà signalé plus haut à propos du principe d'identité. A ses yeux, nous l'avons vu, le prédicat est *en dehors* du sujet, et le fait même du jugement, c'est de l'y ajouter. Tout au moins, si cette idée n'est pas la sienne (1), prétend-il que c'est la nôtre ; or c'est absolument faux ; nous avons toujours cru, et nous croirons toujours avec la Raison universelle, que reconnaître une qualité dans un sujet, ce n'est nullement l'y créer, et que le jugement, loin d'introduire dans le sujet un élément étranger, constate simplement la nature d'un

1. On sait qu'il se contredit plus loin, et nous attribue ce mode de penser.

de ceux qui le constituent. Plaise donc à Hégel de nous présenter quelque argument plus solide, s'il veut nous convaincre de pratiquer la contradiction au moment même où nous nous flattons de la proscrire.

Il n'est pas sans en sentir lui-même la nécessité, et c'est sans doute pour atteindre ce but, qu'il a choisi la forme sous laquelle il nous présente le principe de contradiction, forme qui lui profite trop pour n'être pas calculée, et qui convenablement modifiée, pourrait tout au plus convenir au cas particulier de la contradiction parfaite. D'abord, après nous avoir donné cet énoncé : « De deux prédicats contradictoires, il n'y en a qu'un qui convienne à une chose, » il se garde bien d'ajouter, comme depuis plus de vingt siècles le réclame Aristote (1) : « dans le même temps, sous le même rapport. » A toutes les époques, les procédés des sophistes sont les mêmes, et la bonne foi n'entre que fort peu dans leur programme. En revanche, il nous donne pour complément du principe cette proposition : « et il n'y en a pas un troisième (prédicat) entre les deux. » Ici l'artifice du philosophe allemand est

1. Métaphysique, liv. IV, ch. 3, p. 114, « afin, dit-il, de nous prémunir contre les subtilités logiques. »

des plus simples : pour nous convaincre d'erreur, il intervertit les choses, et sans scrupule aucun, il met dans la *conclusion* de la proposition ce que nous placerions, nous, dans *l'hypothèse;* ce qui lui permet de donner un cas assez étroit pour le cas général. En effet, si nous voulions donner au principe, réduit au cas de la contradiction parfaite, une forme plus ou moins analogue à celle qu'il présente comme la nôtre, nous dirions : « *Si* deux prédicats n'admettent point de moyen terme, ils sont dits parfaits contradictoires, et il n'y en a qu'un qui convienne à un même objet au même moment, sous le même rapport (1). » Avant tout, nous commençons par définir le sens du mot dont nous faisons usage, et pour nous, l'absence du troisième terme est une condition dont on doit vérifier la réalisation, avant d'être en droit de considérer deux notions comme constituant une contradiction parfaite. Hégel, au contraire, trouve

1. Aristote dit : « Les opposés par contradiction n'ont point d'intermédiaires. La contradiction est, en effet, l'opposition de deux propositions entre lesquelles il n'y a pas de milieu. » Métaph. liv. X, ch. VII, p. 113 de la Trad. Pierron et Zévort. Ainsi quand il y a un moyen terme, il n'y a pas de contradiction parfaite, mais seulement ce premier degré de contradiction ordinairement désigné sous le nom de *contrariété*, comme on l'a vu précédemment.

commode de se servir du mot sans le définir; il en résulte pour lui un avantage qu'il apprécie fort: c'est de pouvoir ainsi, grâce au vague de l'expression, nous présenter comme de vrais contradictoires des contradictoires imparfaits entre lesquels il lui sera conséquemment facile de trouver un troisième terme, et par suite, de se ménager, par cette grossière supercherie, un moyen, sinon loyal, au moins très-aisé de nous confondre.

Dans son ardeur à nous battre, il ira même plus loin que le nécessaire, et fera largement les choses: là où, suivant lui, nous refusons de voir un moyen terme, il saura nous en montrer deux. Voyez plutôt: entre la quantité + A, nous dit-il, et la quantité — A, il y a d'abord la quantité A dépourvue de tout signe, et que votre œil myope n'a pas su voir. Mais ce n'est pas la seule: car entre + A et — A, il ne faut pas être bien fort algébriste pour savoir qu'il y a zéro (1). — Et il conclut

1. « La proposition, dit-il (Logique, 2e V. p. 87), qui énonce l'exclusion du troisième terme, est la proposition de l'entendement qui, voulant éviter la contradiction, ne fait qu'y tomber. A doit être ou + A ou — A. Ici, l'on énonce déjà un troisième terme, A, qui n'est ni plus ni moins, et qui est, en même temps, posé comme *plus* A et comme *moins* A. Supposons que + V signifie six mille à l'Ouest, et — V six

naturellement que nous ne sommes pas seulement atteints de myopie, mais parfaitement aveugles.

Le sommes-nous donc autant qu'il veut bien le dire ? En premier lieu, nous ne saurions accepter l'intermédiaire A dépourvu de tout signe. Car un nombre quelconque n'est *déterminé* que lorsque son signe est connu. Tout nombre réel est positif ou négatif ; on ne peut pas plus le séparer de son signe qu'on ne peut séparer un objet de sa forme, et en général une substance de ses qualités : le tout réel est indivisible ; ce n'est que par abstraction qu'on peut isoler un être de ses propriétés ; et quand un nombre est dépourvu de tout signe, il est aussi, vu son indétermination, dépourvu de toute signification précise. Donc, quand Hégel nous oppose ce prétendu *tertium quid* A, autant vaudrait nous dire qu'entre les idées rendues par ces deux propositions : ce cheval est à moi, ce cheval n'est pas à moi, il y a une idée intermédiaire :

mille à l'Est ; + et — se détruisent, mais les six mille d'étendue demeurent ce qu'ils seraient, qu'il y eût ou qu'il n'y eût pas d'opposition. On pourrait dire que même les simples *plus* et *moins* du nombre ou de la direction abstraite ont pour troisième terme le zéro. En tout cas, l'on conviendra que cette opposition vide de l'entendement, ce + et ce — ne trouvent pas même leur application dans ces déterminations abstraites, tels que le nombre, la direction idéale, etc.

l'idée indéterminée que réveille le mot *cheval* lu dans le dictionnaire de l'Académie.

Quant au moyen terme zéro, c'est tout autre chose : il est parfaitement vrai qu'il existe. Mais quelle en est la conséquence? Que notre principe, tel que nous l'énonçons est faux? Pas le moins du monde. La seule conclusion possible, c'est que l'exemple *choisi* par Hégel ne tombe pas sous la loi ; c'est qu'il a été tout exprès *mal choisi* : pour nous, le positif et le négatif ne constituent pas deux contradictoires du second genre, c'est-à-dire deux contradictoires parfaits ; car on le sait, nous ne donnons ce nom qu'aux notions qui n'admettent aucun intermédiaire ; ce sont simplement, comme nous l'avons vu plus haut, ce que les Logiciens appellent *deux contraires*.

La méthode d'Hégel est donc facile à saisir, et telle que nous l'avons précédemment indiquée : il se façonne d'abord un énoncé louche et trop étroit du principe qu'il veut combattre, autrement dit, il le fausse ; puis pour utiliser l'équivoque qu'il a créée lui-même, il choisit un exemple de contradictoires incomplets au moyen duquel il met aisément le principe en défaut. Son procédé de discussion, c'est de confondre exprès ce que nous distinguons avec soin, pour nous reprocher ensuite les conséquences de cette confusion dont il est

seul auteur. Comme on le voit, l'artifice est vulgaire, et ne fait pas beaucoup plus d'honneur à son génie inventif qu'à sa loyauté.

Ici M. Véra vient au secours de son maître, et nous ne croyons pas devoir passer sous silence l'argument qu'il apporte à sa thèse : sa ferveur bien connue mérite certainement mieux que le dédain. Comme Hégel, d'ailleurs, il cherche à nous surprendre en flagrant délit d'inconséquence: « Comment concilier, nous dit-il, la théorie de la division (1) avec le principe de contradiction, lorsque la règle fondamentale de la division est que le genre doit être divisé en espèces *irréductibles*, c'est-à-dire en espèces dont les attributs sont opposés entre eux ? Car il est évident que ces espèces et ces attributs coexistent dans le genre, et par conséquent qu'un seul et même genre peut contenir des qualités opposées. Ainsi *blanc* et *noir* coexistent dans le genre couleur; *rationnel* et *irrationnel* dans le genre *animal*, etc., et *couleur*, *animal*, etc., sont le *tertium quid*, le moyen qui

1. Hégel a dit, on se le rappelle, que le principe d'identité est démenti « par d'autres lois de la pensée qui lui sont complétement opposées » ; et il a voulu montrer qu'il est contraire au principe de contradiction. Ici M. Véra veut pareillement établir que ce dernier est incompatible avec le principe constitutif de la classification.

enveloppe la contradiction.» (Logique, 1[er] V., p. 42).

Que M. Véra nous permette de le lui dire : il y a, croyons-nous, dans ce passage, comme un vieux parfum qui sent un peu trop Duns-Scot ou Guillaume de Champeaux. Nous savons trop bien aujourd'hui comment dans la science se *font* et se *défont* les genres pour donner dans le pur réalisme du moyen-âge : il suffit de connaître quelque peu l'histoire des genres et des espèces en botanique depuis un siècle, pour comprendre comment se constitue une classification, et sentir tout ce qu'il y a d'artificiel, même dans la classification la plus naturelle. Le but de toute classification est de venir en aide à la faiblesse de l'esprit humain, et de lui permettre d'embrasser plus commodément dans leur ensemble tous les êtres connus de la nature; et son moyen, c'est de les rapprocher de manière à mettre en évidence à la fois leurs analogies et leurs différences. Mais dans toute œuvre humaine l'art humain se fait nécessairement sentir ; et dans le cas présent, pour atteindre le résultat cherché, aux réalités naturelles il est obligé d'en adjoindre de purement artificielles.

Prenons, comme M. Véra, le genre animal pour exemple. Nous pouvons le considérer à deux points de vue différents ; et d'abord au point de vue concret, c'est-à-dire comme étant l'ensemble

même de tous les animaux de la nature. Pour tout esprit sans prévention, il est parfaitement clair que le groupe ainsi formé n'a point d'existence indépendante des êtres mêmes qui le composent : ce n'est donc pas un être réel, ayant son individualité propre, et doué de personnalité, mais bien une simple collection d'êtres que la pensée rapproche, chacun d'eux possédant une existence particulière et des caractères distinctifs. Que dans le genre ainsi conçu il y ait des contraires, rien ne s'y oppose : loin de là, son existence même les suppose, puisque par définition nous appelons précisément *contraires* les extrêmes du genre ; mais ces contraires ne constituent nullement des contradictoires relativement au genre lui-même, car toute opposition, nous le savons, n'est pas une contradiction ; il n'y a contradiction que quand l'opposition revêt ce caractère de l'absurde rappelé plus haut, quand un jugement prononce l'attribution simultanée de qualités contraires, soit à la *totalité* d'un même être collectif, soit à un même être simple et indécomposable. Or il n'en est nullement ainsi dans le cas présent : que le genre *animal* renferme des êtres, les uns doués, les autres privés de raison, la logique n'en est certes nullement compromise : elle ne le serait que si l'on pouvait lui montrer, soit un même être

simple, soit la totalité d'un groupe possédant à la fois les caractères opposés de rationnel et d'irrationnel. Il n'y a vraiment là matière à confusion que pour qui aime et veut la confusion.

Si maintenant nous quittons le point de vue concret pour examiner le côté abstrait de la question, nous verrons aisément encore que l'idée générique ne renferme aucune contradiction. De quoi se compose, en effet, la notion contenue dans le vocable *animal* ? Il est parfaitement clair qu'elle est formée seulement des qualités communes à tous les animaux, à l'exclusion des qualités non communes. Elle renferme, outre l'idée de *vie* impliquée aussi dans le mot *végétal*, les idées caractéristiques de mouvement volontaire et de sensibilité, mais elle n'en contient pas d'autres (1). Il résulte de là d'abord qu'elle n'embrasse nullement la totalité d'un être réel, qu'elle est seulement une abstraction, une création de la pensée : l'animal pur, en effet, n'existe pas ; il n'y a point d'animal qui ne possède que les qualités du genre, car la vie se traduit toujours par des manifestations

1. « Les *végétaux*, dit M. Milne-Edwards, sont des corps qui se nourrissent, et qui peuvent se reproduire, mais qui ne sentent ni ne se meuvent volontairement ; les *animaux* sont des corps qui se nourrissent, se reproduisent, sentent et se meuvent » (Zoologie, p. 10, 7e éd.).

d'une nature ou d'une autre qui donnent à chaque être son caractère propre, son cachet distinctif. Ensuite, de ce fait que l'idée générique est le simple résultat de la mise en relief des qualités communes, il suit encore ceci : ce serait un langage non-seulement équivoque, mais absolument erroné, de dire que le genre contient les espèces, ou selon l'expression de M. Véra, que les *espèces et leurs attributs coexistent dans le genre* ; sans doute les caractères énoncés dans la définition du genre conviennent à plusieurs espèces (1), mais l'idée générique ne renferme nullement les attributs spécifiques : les espèces peuvent admettre

1. « Le genre, dit Porphyre, est l'attribut essentiel applicable à plusieurs espèces différentes entre elles, comme l'attribut animal » (Introduction aux catégories, tome 1er de la log. d'Aristote, p. 4. trad. Barthélemy Saint-Hilaire). « Le genre est toujours attribué à l'espèce... mais l'espèce n'est attribuée ni au genre qui la précède immédiatement, ni aux genres supérieurs, parce qu'elle ne leur est pas réciproque (p. 12). » — « La différence est ce par quoi l'espèce l'emporte sur le genre. L'homme a plus que l'animal les qualités raisonnable et mortel. En effet, l'animal n'est précisément aucune de ces choses ; car alors d'où les espèces tireraient-elles leurs différences ? Il n'a pas non plus toutes les différences opposées ; *car alors une même chose recevrait les contraires* » (p. 17). Ainsi Porphyre a prévu et refuté M. Véra.

des caractères opposés : ces caractères n'entrent en rien dans la notion du genre ; il est donc parfaitement faux de dire, à propos du genre, « qu'un seul et même terme peut contenir des qualités opposées. » Concevoir ainsi l'idée générique, c'est la regarder comme un tout dont les idées spécifiques sont simplement les éléments constitutifs, ou comme la définition d'une essence dont on peut ensuite tirer celles-ci par voie de déduction : or cela n'est pas. Donc dans ce fait que le genre animal renferme une espèce raisonnable et des espèces privées de raison, il n'y a pas là l'ombre d'une contradiction, car pour qu'il y eût contradiction, il faudrait absolument que la notion incluse dans ce mot *animal* renfermât en elle-même à la fois le double caractère de rationnel et d'irrationnel, ce qui n'a pas lieu, vu que, loin de contenir ces deux caractères à la fois, elle ne contient même *ni l'un ni l'autre*. Le rationnel et l'irrationnel n'entrent point dans cette notion à l'état d'éléments constituants, ils peuvent seulement s'y ajouter, s'y juxtaposer, mais encore sous cette condition expresse : ils ne peuvent s'y associer qu'*isolément* et jamais tous les deux à la fois. Quoi qu'en dise donc M. Véra, le genre ne présente en rien ce caractère de *tertium quid* enveloppant la contradiction ; et le principe de contradiction n'est

nullement inconciliable, comme il le prétend, avec la théorie de la division qui régit la constitution des genres. Ainsi donc, même tactique que son maître pour nous surprendre en flagrant délit d'inconsciente contradiction, mais aussi même échec absolu (1).

Revenons à Hégel. Malheureusement pour lui, ce n'est pas la suite de son argumentation qui pourra le relever bien haut dans notre estime. Quand il s'attaque à de vrais contradictoires, ses objections, malgré le ton dédaigneux dont il les assaisonne, sont vraiment pitoyables : « Dans la théorie des notions contradictoires, nous dit-il (p. 88, 2e vol.), l'on enseigne que si l'une des deux notions est le *bleu*, par exemple, (car dans cette théorie on va jusqu'à appeler notion la représentation sensible de la couleur), l'autre notion

1. Si M. Véra tient à trouver quelqu'un en délit d'inconséquence, la chose est facile : il n'a qu'à relire les pages 41 et 42 de son introduction à la *Logiquc* d'Hégel. A la page 41, il affirme que « l'ancienne logique » pose le principe de contradiction comme le fait Hégel ; puis après l'avoir combattu, il reconnaît à la page 42 que « le sens que l'on attache généralement au principe de contradiction » est tout autre, et qu'entendu dans cet autre sens, « il faut bien l'admettre » comme vrai. Mais alors, pourquoi nous donner d'abord un faux énoncé en le mettant au compte de « l'ancienne logique » ?

sera *ce qui n'est pas bleu*. Ainsi le terme opposé n'est pas un terme affirmatif, le jaune, par exemple, mais un terme abstrait et purement négatif. » Il est de toute évidence qu'une telle critique est absolument vide et sans portée. Sans doute, si à ce jugement : cet œillet est blanc, on oppose celui-ci : cet œillet n'est pas blanc, il est bien vrai que ce dernier est purement négatif, et ne fait en rien connaître la vraie coloration de la fleur. Mais depuis quand un jugement n'a-t-il donc plus le droit de se renfermer dans une stricte négation? Et pour être simplement négatif, en est-il moins en opposition parfaite avec le jugement affirmatif opposé? Le Oui et le Non sur la même question étant identiques aux yeux d'Hégel, naturellement ce n'est pas à lui que nous posons cette demande, mais bien au bon sens universel, dont la réponse, pour n'être pas transcendantale, ne nous semble nullement douteuse. Toutefois, avant de quitter le présent sujet, nous serions vraiment curieux de savoir encore quel motif avouable a pu avoir Hégel dans le choix d'un autre exemple (1) qu'il emploie pour nous combattre. « D'après cette loi,

1. On prétend, dit-il, relever le vide de l'opposition de ce qu'on appelle notions contradictoires par l'expression sonore de cette loi universelle que « dans la série des

dit-il (la loi de contradiction), l'esprit sera *blanc* ou *non blanc*, *jaune* ou *non jaune*, et ainsi à l'infini. » Pourquoi, lorsqu'il s'agit de couleur, va-t-il chercher l'esprit plutôt que telle ou telle fleur? Malgré la meilleure volonté du monde, nous ne pouvons trouver là que la réédition de ce grossier stratagème dont il nous a donné un premier échantillon à propos du principe d'identité : il a pour but, sans doute, par ce persifflage d'une légèreté toute allemande, d'égarer le lecteur, et de lui faire croire qu'il peut nous enfermer entre une première proposition dont la fausseté saute

prédicats opposés, il n'y en a qu'un (a) qui peut s'affirmer de chaque chose ». D'après cette loi, l'esprit sera *blanc* ou *non blanc*, *jaune* ou *non jaune*, et ainsi de suite à l'infini. Comme l'on oublie que l'identité et l'opposition sont elles-mêmes opposées, on emploie la proposition qui exprime l'opposition à la place de celle qui exprime l'identité, sous forme de principe de contradiction, suivant lequel une notion à laquelle on n'attribue aucun des deux caractères contradictoires, ou à laquelle on les attribue tous les deux, est considérée comme logiquement fausse. Tel est, par exemple, un cercle carré (Logique, 2[e] vol. p. 89).

(a). Hégel triche encore ici. Les logiciens n'ont jamais dit qu'un prédicat pris au hasard peut s'affirmer d'un objet quelconque. Ils ont même eu grand soin, et cela depuis Aristote, de dire tout le contraire, et d'établir, ainsi que nous l'avons rappelé précédemment, qu'il y a parfois incompatibilité entre les notions de *genres différents*. Par suite, nous attribuer ce jugement : l'esprit est blanc, c'est débiter une sottise dont nous ne sommes en rien responsables.

aux yeux, l'*Esprit est blanc*, et cette autre, vraie sans doute, l'*Esprit n'est pas blanc*, mais dont l'insignifiance et la banalité sont des plus évidentes. Il espère ainsi faire admettre comme chose parfaitement démontrée que notre doctrine nous place fatalement entre l'erreur grotesque et la plate niaiserie. Faut-il donc lui rappeler encore que si parfois nous prenons la peine de nier à minuit la présence du soleil, c'est seulement en réponse à l'impudent sophiste qui l'affirme? Quand un ergoteur sans bonne foi nous obligera de choisir entre les deux propositions qu'il cite, certes nous n'hésiterons nullement à adopter la seconde, puisque c'est la seule vraie, et malgré son insidieuse ironie, le reproche de banalité ne nous touchera guère ; car il n'est jamais banal de rejeter une sottise : celui-là seul n'est-il pas responsable des paroles vaines, qui nous force à combattre quelque assertion burlesque ?

Nous n'en avons malheureusement pas encore fini avec le côté négatif de la critique Hégélienne. Après les pauvres logiciens vient le tour des géomètres, et vraiment c'est assez juste : pourquoi, en effet, ces derniers se sont-ils de tout temps imaginé de faire du principe de contradiction la base même d'une méthode de démonstration, *la réduction à l'absurde ;* et ce qui est pis encore, de

faire reposer sur lui tous leurs axiômes, ce qui revient à le prendre pour le fondement même de la science ? Evidemment Hégel ne pouvait laisser subsister pareil abus ; aussi pour établir sans réplique qu'ils ne savent ce qu'ils disent, va-t-il nous les montrer, comme leurs confrères les Logiciens, en flagrant délit d'inconsciente contradiction. A la suite du passage cité dans notre dernière note, voici comment il continue : « Mais bien qu'un cercle polygone et un arc de cercle rectiligne soient des notions contradictoires, les géomètres n'hésitent pas à opérer sur le cercle comme s'il était un polygone. Il faut remarquer ensuite que la notion ne se trouve pas en entier dans la déterminabilité générale d'une chose, et que par conséquent elle ne se trouve pas ici dans la déterminabilité générale du cercle. Car dans la notion du cercle se trouvent contenus, comme caractères essentiels, le centre et la circonférence, et cependant il y a opposition et contradiction entre ces deux caractères » (p. 89-90). Ainsi voilà les géomètres convaincus de pratiquer aussi naïvement la contradiction que M. Jourdain pratiquait la prose. Le verdict d'Hégel serait-il donc sans appel ? Nous avons grand'peine à le croire. Quoi qu'il en dise, en effet, pour aucun géomètre, le cercle n'est un polygone, et ne saurait jamais être

traité comme tel. Aux yeux de tout homme qui sait ce qu'il dit, le cercle est seulement la *limite* vers laquelle tendent les polygones réguliers inscrits ou circonscrits dont le nombre des côtés croît *indéfiniment*; mais pour être la limite de ces polygones, il n'est nullement un polygone, pas plus que zéro, pour être la limite de la décroissance des grandeurs, n'est lui-même une grandeur : il est clair, en effet, que le caractère principal de tout polygone, caractère qui le distingue essentiellement du cercle, c'est qu'on peut toujours préciser rigoureusement le nombre de ses côtés, lequel est nécessairement *fini* et *déterminé;* aussi jamais un géomètre n'applique au cercle un énoncé vrai pour le polygone régulier, sans avoir *au préalable démontré* que cet énoncé persiste, sans aucune modification, jusqu'à la limite même, ou plus souvent encore, sans avoir soigneusement constaté les changements qu'il doit subir. La méthode du géomètre est donc des plus nettes ; elle consiste tout simplement à s'éclairer, dans l'étude du cercle, des propriétés déjà connues du polygone régulier, vu que, malgré la différence d'essence de ces deux figures, il existe néanmoins entre elles d'incontestables analogies. Mais de ce fait naturel de simple comparaison, à cette conclusion d'Hégel que le géomètre « opère sur le cercle

comme s'il était un polygone, » certes il y a tout un abîme ; autrement, quand le physiologiste cherche à jeter du jour sur une question de biologie humaine au moyen de l'étude comparée des êtres inférieurs, il faudrait dire aussi qu'il traite l'homme comme un cloporte. Rien, à coup sûr, ne saurait justifier un tel langage, et pour tout esprit de bonne foi, la lumière qu'un problème résolu projette sur un problème plus ou moins voisin, ne saurait suffire pour autoriser l'identification de leurs objets. Lors donc que le géomètre use de ces rapprochements, grâce auxquels le connu vient éclairer l'inconnu, nul ne saurait lui contester ce droit, car à l'inverse d'Hégel dont le procédé perpétuel est de tout brouiller et confondre, son premier soin est de mettre toutes choses en leurs places respectives, et s'il sait voir leurs analogies, il sait tout aussi bien saisir leurs différences, et de celles-ci conclure à leur distinction d'essence, à leur irréductibilité complète. La prétention du philosophe allemand de le surprendre ici en flagrant délit de contradiction, est donc parfaitement vaine ; et personne, au fond, ne le sait mieux qu'Hégel lui-même, car nous ne lui ferons pas l'injure de croire qu'il soit dupe de ses propres sophismes. Faut-il prendre plus au sérieux sa dernière assertion, mêlée d'amphigouri, que

la définition du cercle, plaçant en regard le centre et la circonférence, renferme elle-même une contradiction ? Nous savions bien, avant les révélations d'Hégel, que tout rayon a deux extrémités opposées, comme tout bâton a deux bouts ; mais voir dans une opposition de cette nature ce qu'on appelle une contradiction, il n'y a vraiment qu'Hégel pour faire une telle découverte, ou pour oser tenter pareil abus de langage. Qu'il nous permette enfin de le lui dire ; c'est un peu trop compter sur la bêtise du lecteur.

On a pu le remarquer plus d'une fois : s'il manque quelque chose aux attaques d'Hégel pour en assurer le succès, ce n'est certainement pas l'audace. Ce n'est pas non plus l'audace qui lui fera défaut, quand après avoir couché par terre la vieille Logique, il s'efforcera d'édifier à son tour la nouvelle, celle qui doit, selon lui, féconder la pensée humaine, jusqu'alors si stérile et si vide, et lui livrer le dernier mot de l'absolu même. Pour détruire l'édifice antique, nous l'avons vu s'adresser aux notions mathématiques du *positif* et du *négatif*, qu'il considère faussement, pour nous mieux combattre, comme deux contradictoires parfaits ; ce sont ces mêmes notions, prises comme types de l'opposition et de la contradiction (1),

1. Voir la note du Traducteur, p. 91, 2e vol.

qu'il invoque de nouveau pour établir sa théorie de l'identité des contradictoires. Là encore nous allons trouver un bel échantillon de ce galimatias, riche d'équivoques, qu'Hégel affectionne, et pour cause.

« Un terme, nous dit-il d'abord (2e vol. p. 89), est tout à la fois positif et négatif ; cela résulte déjà de ce qu'un terme opposé à un autre est le terme de cet autre terme. » Puis il consacre au développement de cette vérité nouvelle tout son cent-vingtième paragraphe, que nous demandons au lecteur la permission de lui transcrire textuellement (1).

« Le *positif* constitue cette différence pour soi (für-sich) qui, en même temps, a un rapport intime avec son contraire. »

« Le *négatif*, à son tour, constitue aussi un terme indépendant et un rapport avec soi et pour soi ; mais ce rapport négatif qui fait son côté positif, n'existe que parce qu'il est intimement lié à son contraire. Ainsi tous les deux posent la contradiction, et ils sont les mêmes considérés *en soi*. Ils sont aussi les mêmes considérés *pour soi*, parce que l'un d'eux, en se supprimant lui-même, supprime aussi son contraire. Ils passent par là dans la *Raison d'être*. »

1. Traduction Véra (p. 92, 2e vol.). Les mots soulignés lui appartiennent.

« En d'autres termes, la différence *essentielle*, en tant que différence qui est en et pour soi, contient ce qui la distingue d'elle-même, c'est-à-dire l'identité, et par conséquent, un terme qui constitue la totalité d'une différence en et pour soi, contient tout aussi bien la différence que l'identité. »

« Dans l'expression, *différence qui est en rapport avec elle-même*, se trouve l'autre expression, *qui est identique à elle-même*. Par conséquent, un terme *opposé* est celui qui contient les deux termes, qui est lui-même et son contraire, et qui contient en lui-même son contraire. *L'être en soi* de l'essence, ainsi déterminé, est la raison d'être » (1).

Voilà qui est clair, et surtout merveilleusement raisonné. Ainsi j'ai deux fils : Jean, l'aîné, et Pierre, le jeune. Evidemment, il n'y a un jeune que parce qu'il y a un aîné, et réciproquement il n'y a un aîné que parce qu'il y a un jeune : supprimez l'un des deux termes corrélatifs, il n'y a plus ni aîné ni jeune. J'en conclus que l'un

1. Ici le traducteur insère une fort longue note explicative de six pages, partie de son cru, partie d'Hégel lui-même, et à laquelle nous avons fait précédemment deux emprunts : la curieuse citation de la page 214 (note 2), et le long morceau rapporté p. 145 et suiv.

n'existe que parce qu'il est intimement lié à son contraire; donc ils sont les mêmes considérés en soi, Mais ils sont aussi les mêmes considérés pour soi, parce que l'un d'eux en se supprimant lui-même, supprime aussi son contraire. Donc, conclusion inaperçue des courtes vues : mes deux fils Pierre et Jean sont identiques... ce qui toutefois n'empêche pas les petits coquins de se battre.

Mais s'ils se battent, nous dira Hégel, cela confirme ma théorie même.

A ses yeux, en effet, l'identité n'empêche nullement la différence (1), pas même l'antagonisme. Autrefois l'on disait : les contradictoires s'excluent; plus fort que le médecin de Molière, Hégel a changé tout cela. Désormais, à moins de n'être

1 Qu'on veuille ici remarquer la première ligne du § 191, que voici en entier (moins une remarque) :

« La raison d'être est l'*unité* de l'identité et de la différence. Elle contient la vérité de ce qui s'est produit comme identité, et comme différence. Elle forme l'unité de la réflexion sur soi et de la réflexion sur un autre que soi. La raison d'être est l'essence posée comme totalité. »

Hégel jongle avec les mots sans s'inquiéter le moins du monde s'ils ont un sens : il sait que le nombre des gens sérieux qui lui demanderont compte de ses paroles est infiniment petit relativement à celui des badauds de profession, admirant d'autant plus bruyamment qu'ils comprennent moins.

qu'un esprit vulgaire, incapable d'explorations sur les hauts sommets du transcendantalisme, on devra prendre pour règle de ses jugements tout juste le principe contraire, et dire résolument : « les contradictoires sont identiques... » Affirmer qu'une table ronde est en même temps carrée, qu'au même instant, en un même lieu, il fait grand jour et nuit profonde, c'était, selon l'ancienne Logique, débiter une absurdité ; mais l'ancienne Logique n'était vraiment qu'une sotte, et la mission de la Philosophie transcendantale, en posant dans l'absolu l'identité des contradictoires, est de mettre en évidence une harmonieuse unité, la même où l'esprit obtus des races inférieures n'a su voir qu'une contradiction grossière ; et c'est ainsi qu'à la plus grande gloire de la docte Germanie, l'on essaie de faire mentir l'antique parole de l'Ecclésiaste : rien n'est nouveau sous le soleil !

Est-il donc nécessaire de combattre sérieusement une aussi triste argumentation ? Qui ne sait que, si des deux termes opposés, l'idée de l'un éveille et suscite l'idée de l'autre, il ne la contient pas ? L'un ne rappelle l'autre qu'en le repoussant, qu'en se posant en antagoniste, qu'en niant être cet autre. Ce n'est donc pas dans l'un qu'on trouve l'autre, mais bien en dehors. L'intérieur d'une maison confortablement chauffée peut faire

songer à l'extérieur où sévit le froid, comme aussi le *moi* peut éveiller la pensée du non-moi : qui donc sera tenté pour cela d'identifier le dehors et le dedans de la maison, le *moi* et le non-moi ? Pas même un fou : un sophiste seul.

Et c'est avec de tels raisonnements que l'on prétend renverser la Logique et renouveler la science ! Et dire que pendant près d'un demi-siècle, la grave Allemagne a pris cet absurde jargon pour une révélation ! Franchement ce n'est pas une telle dose de perspicacité qui nous fera regretter d'être Welche. A nos yeux, il est profondément humiliant pour l'humanité qu'il puisse se rencontrer un homme assez peu respectueux de l'excellence de sa raison pour ériger pareilles inepties en vérités transcendantales ; plus tristement humiliant encore, s'il est possible, qu'il se trouve assez de niais pour lui faire un cortége, et célébrer sa gloire. Si c'est avec conviction et bonne foi qu'il débite semblables énormités, il est parfaitement clair qu'il n'a plus sa tête : son cas relève alors exclusivement du médecin aliéniste, et l'on peut vraiment avoir pitié de lui. Mais s'il est établi qu'il possède toute sa raison, si c'est en parfaite lucidité d'esprit qu'il donne effrontément d'aussi déplorables élucubrations comme les résultats de la science la plus avancée, alors ce n'est

plus qu'un drôle, et de la pire espèce, qui méprise assez les hommes pour espérer et vouloir en faire ses dupes : à eux donc d'avoir le bon sens et le courage de le traiter comme on traite un insolent et un imposteur.

IV.

LA NATURE RÉALISE-T-ELLE LES CONTRADICTOIRES ?

Après tout ce qui précède, nous pouvons l'affirmer sans hésitation : si l'on s'en tient au point de vue purement rationnel, le principe de contradiction, resté inébranlable malgré tous les efforts d'Hégel pour opposer la Raison à elle-même, demeure à jamais, pour quiconque croit à la Raison, le fondement de la logique comme aussi de la vraie métaphysique, de celle qui poursuit la vérité pour elle-même, sans parti pris d'aucune sorte ; et le néant des attaques de la sophistique germanique ne peut avoir qu'un seul résultat, celui de mieux mettre en lumière toute sa solidité.

Toutefois, puisque d'après notre adversaire, les vues de l'entendement sont censées recevoir à chaque instant de l'expérience un démenti formel, nous devons pour atteindre notre but, et mettre notre principe hors de toute discussion, faire succéder à l'épreuve rationnelle une autre épreuve

encore, celle de la science expérimentale même. Au point où nous en sommes, maintenant que nous possédons pleinement la notion de ce qu'on nomme une contradiction, il nous sera facile de résoudre en toute connaissance de cause, et par suite en toute certitude, l'importante question posée plus haut : la nature, comme le veut Hégel, renferme-t-elle réellement des contradictoires ?

Sans doute, pour toute personne qui voudra bien quelque peu réfléchir à l'essence même de la contradiction, il ressort avec la dernière évidence de l'étude précédente que la contradiction est un fait purement mental (1), puisque c'est simplement un jugement renfermant des éléments inconciliables, ou bien l'ensemble de deux jugements incompatibles, et se niant l'un l'autre. La contradiction étant exclusivement un fait de l'ordre intellectuel, et de plus un fait anormal que la Raison condamne, il est parfaitement clair aux yeux de quiconque

1 Il faut tout prévoir avec les sophistes. Peut-être s'en trouvera-t-il quelqu'un pour nous objecter que nous reconnaissons nous-même la contradiction comme un *fait*, et qu'ainsi nous admettons son existence au moment même où nous la repoussons. Un seul mot de réponse peut suffire : elle n'existe que comme aberration de l'esprit, que comme toute erreur existe ; c'est là évidemment son seul genre d'existence.

prend la Raison pour guide, que sa réalisation dans la nature ne saurait avoir lieu : par essence même, elle est irréalisable, puisque son caractère distinctif, fondamental, est de poser une impossibilité. Tous les sophismes du monde ne pourront rien là contre : en se réalisant, elle cesserait d'être impossible, ou plutôt elle serait à la fois impossible et possible, de sorte que sa réalisation dans la nature conduirait fatalement à cette monstrueuse identité du possible et de l'impossible dont l'audace Hégélienne (1)

1. Gorgias disait : il est faux qu'il y ait du mouvement, il est faux aussi qu'il n'y en ait point, car tout est faux. A cela Protagoras répondait : il est vrai qu'il y a du mouvement, il est également vrai qu'il n'y en a pas, car tout est vrai. Disciple fidèle de ces grands maîtres, Hégel établit d'abord que *tout est possible* (Logique, 2e vol. p. 155-157), puis que *tout est impossible* ; et dans son ardeur de démonstration, il va jusqu'à prouver l'impossibilité de sa propre existence, à lui Hégel : « Il n'y a rien de plus impossible, dit-il, que mon existence, car le vrai n'est pas seulement un rapport simple avec lui-même, mais un rapport avec autre chose que lui-même. » Et continuant sa thèse, il ajoute : « Il en est ainsi de tout contenu dans le monde de la nature et de l'esprit. On peut dire que la matière est impossible, parce qu'elle est l'unité de la répulsion et de l'attraction. Ceci s'applique également à la vie, au droit.... » Quant à la conclusion, qui n'est pas précisément désintéressée, la voici : « Il n'y a donc rien de plus vide que les mots de possibilité et d'impossibilité. La philosophie doit surtout

s'efforce de faire une vérité transcendante, mais que le bon sens a le droit absolu de proscrire.

Ainsi, que la contradiction ne puisse jamais se présenter réalisée dans le monde matériel, c'est de toute évidence pour quiconque connaît la vraie nature de la Raison dont la fonction, nous le savons, est de poser entre le possible et l'impossible cette infranchissable limite qui les sépare à tout jamais. Prétendre le contraire, c'est simplement nier la Raison. Cependant, nous ne pouvons, on le comprendra sans peine, nous en tenir à ce point de vue tout rationnel, car ce serait tout juste préjuger la question pendante entre Hégel et nous. N'oublions pas, en effet, qu'il refuse absolument à la Raison le rôle que nous lui assignons ici ; cette négation est le point de départ même de son système : pour lui, ces barrières étroites que, dans son ignorance des vraies lois naturelles, elle pose arbitrairement, ne sont que le fait de l'entendement vulgaire au-dessus duquel s'élève une faculté supérieure destinée à redresser ses jugements, faculté qui, seule d'accord avec

éliminer toute recherche qui a pour but d'établir que telle ou telle chose est possible, ou comme l'on dit *pensable* (denkbar), et l'historien a raison de ne pas faire usage de ces catégories qui n'ont aucun fondement. » — Et dire que tout cela a la prétention de s'appeler de la métaphysique !

l'expérience, conduit seule à la science, et par suite mérite seule le nom de Raison. Pour juger la théorie d'Hégel, non du dehors, mais en nous plaçant au centre même de ses idées, il nous faut donc interroger l'expérience elle-même, et lui demander si réellement la nature donne un démenti à ces lois de l'entendement qui jusqu'ici nous semblent, à nous, inéluctables.

Précédemment nous avons prévenu le lecteur qu'à chacun de ces arrêts de la Raison proclamant l'absurdité d'un jugement, il devait, quittant le point de vue purement rationnel, se placer en face des faits naturels eux-mêmes, et se demander si jamais, soit parmi les observations de la vie commune, soit parmi les phénomènes scientifiquement constatés, un seul cas s'était offert à lui, réalisant une contradiction. S'il a bien voulu se livrer chaque fois à cet examen, si simple d'ailleurs, notre tâche, à nous, sera maintenant des plus faciles.

Et d'abord, si nous remontons à ce premier cas de contradiction que nous avons rencontré, celui d'un jugement identifiant les idées de deux êtres distincts, ou proclamant à la fois l'existence d'un être et sa non-existence, et méconnaissant ainsi le principe d'identité, il ne nous faudra pas un temps bien long pour consulter l'expérience, et

savoir si la nature, ici, réalise ou non la contradiction. Hégel veut-il nous convaincre? Le moyen est bien simple : qu'il nous montre Berzélius ou Thénard admettant l'identité d'un acide et d'une base (1) ; qu'il nous découvre un paysan de bon sens et consentant à prendre un chat pour un rat, un renard pour une poule ; ou bien à croire que sa maison est et n'est pas en même temps ; et nous nous déclarons vaincu. Jusque-là, nous nous croirons en droit absolu de trait d'insensé quiconque se permettra de violer la première des lois fondamentales de la pensée.

Inutile d'insister non plus sur les contradictoires constitués par cette catégorie de contraires qui « ne peuvent coexister dans un même sujet. »

1. M. Véra reconnait impossible « de convertir un homme politique ou un physicien à l'Hégélianisme. » (Introd. à la phil. d'Hégel, p. XII). Selon lui, « l'Hégélianisme ne peut être démontré qu'à un Hégélien, » et cela pour une raison bien simple : c'est que l'homme placé au pied d'une montagne ne peut découvrir tous les objets qu'embrasse du regard le spectateur plus heureux qui foule de son pied la cime. Nous nous permettrons de répondre à M. Véra que sa comparaison manque absolument de justesse, que la vérité n'a ni haut ni bas, qu'elle est une d'une unité absolue, que la vraie science se démontre à tout le monde, et que l'erreur seule, ayant besoin d'aveugles, a besoin de sectaires.

Leur définition même les rend essentiellement irréalisables, et nous n'avons pas à craindre qu'Hégel nous présente jamais une idée rouge ou bleue, un jugement ayant la saveur d'une orange, un souvenir long d'un mètre ou rendant le son d'une cloche.

Les seuls contradictoires dont il nous reste à faire l'examen, sont donc ceux qui tirent leur origine du rapprochement de deux idées faisant partie d'un même genre. Nous avons trouvé là plusieurs degrés de contradiction, plus ou moins accentués, il est vrai, au point de vue des conséquences à déduire, mais portant tous comme caractère essentiel le cachet de l'absurde. Eh bien ! En est-il un seul où l'Expérience ait jamais contredit la Raison? Qu'on nous cite un seul exemple où la Raison conclut à l'absurde, alors que pourtant l'observation vulgaire ou scientifique le découvre réalisé dans la Nature. Seulement, si l'on tient à nous convaincre, qu'on veuille bien, de grâce, nous épargner tous ces faux contradictoires dont l'Hégélianisme abuse, et que nous rappellerons plus loin, vu que jamais un esprit sain n'a découvert en eux l'ombre d'une contradiction.

Voulez-vous nous prouver que la nature réalise la contradiction ? Montrez-nous donc un homme à la fois honnête et malhonnête, un historien qui

soit, à propos d'un fait simple et indécomposable, à la fois véridique et menteur ; une fleur entièrement rouge qui soit entièrement blanche ; car enfin, vous le savez, voilà les monstrueuses associations d'idées que nous appelons, nous, des contradictions. Si vous voulez employer le mot, montrez-nous donc la chose. Mais si vous ne le pouvez, baptisez alors d'un autre nom, du nom qui vous plaira, tout ce que vous nous montrez, car de tous les faits naturels que vous nous présentez sous le nom de contradictoires, il n'y en a pas un seul qui porte cette empreinte de l'absurde absolument nécessaire pour constituer une contradiction.

M. Véra nous dit : il est vrai ; le sens que vous donnez au mot contradiction est bien le sens que tout le monde lui donne, et je le reconnais : entendu comme vous l'entendez, le principe de contradiction doit être admis. Seulement, s'il est exact, d'autre part il est dépourvu de toute valeur scientifique ; bien plus, il est puéril (1). — Enregistrons

1. « Une chose ou un sujet, nous dit-on, ne saurait être autre que lui-même, c'est-à-dire ne saurait posséder une qualité contraire à une autre qualité, ce à quoi on ajoute, pour rendre la formule plus précise, qu'il ne saurait la posséder en même temps et sous le même rapport... C'est là le sens que l'on attache généralement au principe de

d'abord l'aveu, sans nous inquiéter beaucoup du reproche de puérilité : nous savons ce qu'il vaut ; car ne servit-il que de base à tous les axiômes des

contradiction ; et ainsi entendu, j'en conviens, il faut bien l'admettre, mais je me hâte d'ajouter qu'il n'a pas de valeur scientifique, bien plus, qu'il est puéril. Personne, en effet, ne s'avisera de contester qu'une chose n'est pas blanche pendant qu'elle est blanche, que la lumière n'est pas la lumière, ou que l'ombre n'est pas l'ombre » (Logique, préface, 1er vol. p. 42-43). Personne ne conteste cela sans doute, personne, excepté les Hégéliens. A peu près d'un bout à l'autre, la logique d'Hégel est en contradiction flagrante avec notre principe, autant du moins que les épaisses ténèbres qui y règnent permettent d'y voir quelque chose. Et quand M. Véra trace les lignes précédentes, il ne sait donc pas que bientôt il écrira lui-même les suivantes (et bien d'autres !) qui sont la meilleure justification du principe attaqué : « En disant qu'une quantité est ou positive ou négative, on admet que la quantité est positive et négative tout ensemble. En disant qu'un corps est lumineux (il veut probablement dire transparent) ou opaque, on admet que le corps est à la fois lumineux et opaque (2e vol. p. 91)... Le positif et le négatif sont les mêmes en soi et pour soi (p. 92)... » Et ces paroles déjà rapportées plus haut, et qui nous offrent un modèle achevé d'amphigouri : « Chaque terme (dans la contradiction) est lui-même en n'étant pas lui-même, et il n'est pas lui-même en étant lui-même; ou pour mieux dire, il n'y a plus qu'un seul et même terme qui est et n'est pas, qui est en n'étant pas, et n'est pas en étant » (p. 94). Rappelons encore les lignes suivantes déjà citées dans une note antérieure (p. 214) :

géomètres, notre principe aurait sa place assurée dans la science. Mais en dehors de cette remarque, M. Véra nous permettra de lui en présenter une autre de première importance pour le jugement à porter sur la méthode Hégélienne : c'est que si, pour établir son faux principe, Hégel est obligé d'entendre autrement que nous la contradiction, il applique ensuite ce principe à la vraie contradiction, à la contradiction telle que nous l'entendons nous-mêmes, de sorte que toute sa doctrine repose sur une équivoque. L'être et le non-être affirmés simultanément d'un même objet, tout comme l'identité et la différence, l'égal et l'inégal, le possible

« L'égal n'est pas l'égal de lui-même, mais d'un autre que lui-même. Il est par conséquent l'inégal. Et l'inégal, en tant qu'inégal, non de lui-même, mais d'un autre que lui-même, qui lui est inégal, est lui-même l'égal. Et ainsi l'égal étant l'inégal, et l'inégal l'égal, ils sont tous deux inégaux à eux-mêmes. Chacun d'eux forme un mouvement réfléchi suivant lequel l'égalité est elle-même et l'inégalité, et l'inégalité est elle-même et l'égalité. Cette unité de l'égalité et de l'inégalité est l'opposition, Gegensatz » (Log. 2e vol. p. 83). — Voilà pourtant le gâchis métaphysique où l'on arrive quand on rejette cette loi logique que M. Véra qualifie de puérile, à l'instar de son maître. En fin de compte, si maître et disciple avaient pris à tâche de démontrer par l'absurde l'absolue nécessité du principe de contradiction, ils ne s'y seraient pas mieux pris.

et l'impossible, voilà certes des contradictoires, ce mot étant complétement entendu dans notre sens ; voilà aussi, pour nous laisser convaincre, ceux que nous aimerions voir réalisés dans la nature. Avant de faire de leur identité le fondement de son système, qu'il nous la prouve donc expérimentalement.

Selon vous, « divin Hégel » (1), l'être et le non-être sont identiques ; nous voulons bien vous croire, mais sur preuve. Eh bien ! cette pierre que nous venons de heurter du pied, demandez à l'expérience de nous prouver clairement qu'elle n'a jamais existé. Si l'expérience vous a jamais appris que l'égal et l'inégal soient une même chose, montrez-nous donc sur la place publique deux groupes de citoyens à la fois égaux et inégaux en nombre ; ou bien trouvez-nous quelque créancier facile qui, recevant un franc pour mille francs qu'on lui doit, veuille bien croire à l'équivalence des deux sommes. Si vous voulez enfin nous persuader qu'un même fait simple puisse être à la fois possible et impossible, racontez-nous donc ce que vous a révélé l'expérience, lorsque par un beau soir votre Benjamin vous a prié de lui donner la Lune (2).

1. Expression de M. Véra.

2. Dumarsais exprime une profonde vérité, quand il dit :

Êtes-vous en mesure de satisfaire à ces justes exigences? Si vous ne le pouvez, laissez-nous alors vous dire que vous vous moquez de nous. Vous vous donnez par trop beau jeu : il est vraiment trop commode d'employer un mot sans le définir, de lui attribuer un faux sens pour établir un faux principe, puis d'appliquer enfin ce faux principe aux choses que le mot désigne dans la langue usuelle, le tout pour l'étrange plaisir de bafouer la Raison, et d'insulter ses défenseurs.

Nous avons donc beau passer en revue tous ces cas de contradiction que la Logique signale : il n'en est pas un seul que nous puissions trouver réalisé dans la nature. Toutefois, pour plus de certitude, et dussions-nous être obligé d'implorer de nouveau l'indulgence du lecteur pour l'ennui que lui peut causer notre insistance, faisons encore, avant de conclure, la contre-épreuve, et reprenant une question posée plus haut, demandons-nous pour en finir, si parmi ces divers contraires naturels dont nous avons précédemment constaté

les hommes ne sont contraires à la Raison que lorsqu'ils trouvent que la Raison leur est contraire. (Œuvres, tom. VI, p. 21). — Impossible de mieux résumer la secrète pensée des sophistes, et le motif caché de leurs attaques incessantes contre la Raison.

l'existence, il en est quelque groupe qui, mis en regard des conditions maintenant bien connues de la contradiction, nous en paraisse plus ou moins offrir le caractère.

Tous les contraires, on le sait de reste, sont fort loin d'être par essence des contradictoires. Il y en a sans doute qui se trouvent dans ce cas : ce sont les contraires de la première catégorie, « ces choses de genres différents qui ne peuvent coexister dans le même sujet. » Mais ceux-là, nous l'avons déjà plusieurs fois remarqué, Hégel ne saurait en rien les invoquer pour sa thèse : la Nature ne peut évidemment les offrir réunis dans un même être, puisque d'après *leur définition même*, ils sont absolument rebelles à tout rapprochement de cette sorte. Reste à considérer les deux autres espèces de contraires.

Les contraires de la seconde catégorie que nous offre la Nature sont, on se le rappelle, les êtres « qui diffèrent le plus dans le même genre. » Il s'agit de savoir si ceux d'entre eux qui peuvent s'unir par suite d'une secrète sympathie, d'une mystérieuse affinité, sont ou non des contradictoires. C'est le cas, par exemple, de tous ces couples d'éléments réputés simples en chimie, et qui s'unissent pour former des composés binaires : c'est le cas aussi de ces groupes de composés

binaires, acides et bases, dont les combinaisons fournissent les ensembles ternaires que les chimistes ont baptisés du nom de sels. Mais qui donc pourrait voir dans l'union du fer avec l'oxygène ou le soufre, dans celle de l'acide sulfurique avec la potasse ou la soude un fait de contradiction? Sans absurde, point de contradictoires : or, qu'un composé soit formé de composants, c'est un peu trop naturel pour nous sembler absurde. S'il y a quelque part absurdité, ce n'est que dans la façon dont Hégel présente les choses : admettre l'identité du vin et de l'eau qui forment notre boisson, du cuivre et de l'étain qui constituent le bronze, de l'acide et de la base qui composent le sel, voilà ce qui est contradictoire, car c'est d'un composé vouloir faire un corps simple, c'est en dernière analyse prétendre qu'un et un font un. Mais cette absurdité, le seul Hégel en est responsable, et non pas nous, qui ne voyons dans le rapprochement des contraires qu'un fait, non point d'identité, mais bien de simple union.

Serait-ce enfin dans le concours nécessaire des deux sexes à l'acte de la procréation, ou bien encore, comme le veut M. Véra, dans ce fait que l'homme est composé « de corps et d'âme », qu'on pourrait voir un cas de contradiction? Sans doute la pensée humaine n'est pas en mesure de découvrir le

secret de tels rapports, car le trouver serait pénétrer l'essence même des choses ; mais en quoi donc la Raison a-t-elle jamais prononcé que pareilles alliances soient absurdes ? Et si, bien loin de reconnaître à ces faits un semblable caractère, elle les classe au contraire dans la catégorie des possibles, de quel droit l'Hégélianisme viendrait-il s'en emparer pour proclamer la ruine de la Raison, et prononcer officiellement sa mise en faillite ?

Nous n'avons plus à examiner que les contraires de la troisième catégorie : ce sont, comme on le sait, « les choses qui diffèrent le plus dans le même sujet. » Ici ce ne sont donc plus deux individus distincts qui forment le groupe, mais seulement deux attributs ou deux manifestations d'un même être. Que l'on classe les facultés ou les modes d'un être quelconque selon leurs analogies et leurs différences, les extrêmes de chaque série ainsi formée seront en vertu de notre définition même, des contraires. Par suite, pour qu'un être n'offrît pas en lui-même l'union de tels contraires, il faudrait que son essence fût si pauvre qu'elle se réduisît à l'unité de mode et de faculté, c'est-à-dire à la pure existence ; il faudrait qu'on ne pût dire de cet être qu'une seule chose : il est. Or, un tel cas ne saurait jamais s'offrir : il est

clair que tout être a ses manifestations propres, et que la diversité de modes et d'attributs s'impose à toute existence concrète. Voilà ce que s'accordent pleinement à dire l'Expérience et la Raison. Mais alors où donc trouver dans des contraires de cette nature les éléments de la moindre contradiction ? En quoi la coexistence de facultés diverses dans un même être est-elle donc marquée de ce cachet de l'absurde absolument nécessaire, cependant, pour constituer des contradictoires ?

C'est donc en vain que nous cherchons : nous avons beau regarder de toutes parts, et interroger de toute manière la Nature elle-même : en dépit des affirmations d'Hégel, elle se refuse formellement à nous montrer ce qu'il proclame pourtant sa loi fondamentale, la contradiction réalisée. Ce qu'il voit partout n'est nulle part (1).

C'est bien inutilement d'ailleurs que M. Véra cherche à venir à son aide. A qui fera-t-il croire, en effet, qu'il y ait contradiction dans ce fait que,

1. Ainsi se vérifie une fois de plus ce mot de Platon : « Sur toutes choses le Sophiste ne peut jamais nous offrir qu'un semblant de science : la vraie science, il ne l'a pas. « Δοξαστικὴν ἄρα τινὰ περὶ πάντων ἐπιστήμην ὁ σοφιστὴς ἡμῖν, ἀλλ' οὐκ ἀλήθειαν ἔχων ἀναπέφανται. » (Le Sophiste, § 21).

chez l'homme, le rire succède aux larmes, la maladie à la santé, la mort à la vie ? Sera-t-il plus heureux quand il nous objectera que « depuis l'obscur insecte qui rampe à la surface de la terre jusqu'aux vastes masses qui roulent dans l'espace, » rien ne pourrait exister sans la présence d'éléments, de tendances et de forces opposées ? Enfin le champ de la métaphysique lui sera-t-il plus avantageux (1), quand il nous montrera « les oppositions de la cause et de l'effet, de la substance et des accidents, du fini et de l'infini, » comme aussi dans les mathématiques « les oppositions de l'unité et de la dualité, du nombre pair et du nombre impair, du nombre entier et du nombre fractionnaire, de la ligne droite et de la ligne brisée, de la ligne perpendiculaire (il veut dire sans doute horizontale) et de la ligne verticale (2) » ?

1. M. Véra nous cite aussi des contradictoires de l'ordre moral : « les oppositions de la liberté et de la nécessité, etc...» Il pourrait nous présenter toutes les antinomies de Kant qu'il ne nous convaincrait pas davantage. On comprendra que nous ne puissions entrer ici, faute d'espace, dans la discussion de ces prétendues antinomies, dont l'examen trouvera mieux sa place ailleurs. Nous nous bornerons à répéter ceci : de deux conclusions contradictoires, l'une est nécessairement fausse (et parfois les deux le sont, comme nous l'avons vu précédemment).

2. Pages 43-45 du 1er vol. de la *Logique*.

Nous en doutons fort, car il n'y a rien là (et M. Véra, nous l'avons vu, le reconnaît lui-même), de ce qui constitue une vraie contradiction ; il n'y a rien là qui puisse autoriser personne à formuler un principe proclamant l'identité du possible et de l'impossible, de l'égal et de l'inégal, du néant et de l'être.

L'argumentation qui nous oppose tous ces faux contradictoires ne peut évidemment faire illusion qu'aux sectateurs enthousiastes du Maître. Le secret de cette dialectique est des plus simples, et nous l'avons pressenti depuis longtemps : il consiste à voir dans toute différence une opposition, et dans toute opposition une contradiction. Par ce procédé, toute relation entre deux êtres différents, comme aussi toute antithèse, devient une contradiction. Vous mangez une orange entière pendant que je me contente d'une moitié : contradiction ! Vous avez le nez droit d'Alcibiade, et moi le nez aquilin d'un Bourbon : contradiction ! Tandis que je marche à la façon des tortues suivant l'humble horizontale, vous vous lancez verticalement en ballon vers la région lunaire : contradiction ! Votre domaine dont vous admirez la vaste étendue n'est qu'un point dans l'espace infini : contradiction ! Deux amoureux s'embrassent. — Votre maison fait face à la mienne — et

ce qui est plus grave encore, votre bâton a deux bouts : contradiction ! contradiction ! Je suis le fils de mon père. — Vous riez et je pleure. — Hégel est un grand homme et mon chien n'est qu'une bête ; contradiction ! Partout et toujours contradiction ! Et c'est ainsi, grâce à cette vue transcendante des choses, qu'on arrive à proclamer, avec l'accent solennel d'un infaillible oracle, cette vérité suprême : « Dans le ciel comme sur la terre tout est contradiction ».

Il est parfaitement clair, en effet, qu'avec une telle méthode on en pourra trouver en chaque point de l'univers et autres lieux. Mais cette méthode est-elle de bon aloi ? Toute la question est là, et la solution n'en saurait être douteuse. Que la Nature nous offre des différences et des oppositions, nous sommes lassés de le reconnaître ; mais ces oppositions ne sont en rien des contradictions : personne, en effet, n'ignore qu'il y a deux sortes d'oppositions absolument irréductibles l'une à l'autre : d'une part, celles dont les éléments sont conçus par la Raison comme parfaitement conciliables et associables, et dont la Nature nous présente à chaque pas la réalisation ; et d'autre part, ces oppositions dites *logiques* portant seules le nom de contradiction, dont la Raison saisit les deux termes comme absolument incompatibles, et

dont par suite la réalisation est complétement impossible, puisque le principal rôle de la Raison, c'est de reconnaître et de tracer cette infranchissable limite qui sépare et repousse éternellement l'absurde de la région des possibles. Il faut toute la mauvaise foi d'Hégel, et tout l'aveuglement de ses adorateurs pour ne pas vouloir distinguer des choses aussi nettement tranchées.

Qu'on veuille bien, en effet, le remarquer ; il ne s'agit nullement ici d'une querelle de mots, mais d'une distinction nécessaire de choses absolument différentes. Le cas présent n'est pas l'un de ces cas assez fréquents où les mots peuvent, sans grand inconvénient, recevoir plus ou moins d'extension, au gré de l'auteur même qui les emploie : ici les deux genres d'opposition qu'on veut sournoisement fusionner sont par essence complétement inassimilables, et l'extension du mot contradiction à ce qui n'est qu'opposition harmonique et simple différence, ne peut avoir qu'un seul but, celui de troubler la vue du lecteur, et de l'amener à confondre, au milieu de ténèbres factices, deux ordres de choses aussi profondément distincts que le possible et l'impossible. Que veut Hégel? En quelques mots, le voici : pour édifier sa fantasmagorie transcendantale, il a, comme nous le rappellerons bientôt, un

absolu besoin de son prétendu principe de *l'identité des contradictoires:* sans ce moteur obligé, son système ne peut faire un seul pas; c'est une montre sans ressort. A tout prix, il faut donc enlever d'assaut ce fameux principe; et que fait-il pour cela? Il a tout simplement recours à ce genre d'artifice qu'il décorerait sans doute, selon une heureuse expression dont il est l'auteur, du nom de *ruse de l'Idée*, mais que tout homme non soumis encore à l'influence Hégélienne, appellera justement mensonge et mauvaise foi: pour atteindre son but, il nous présente sciemment de faux contradictoires, qualifiant du nom de contradiction ce qu'il sait fort bien n'en pas être, puis il conclut comme s'il nous en eût exposé de vraies. Il espère par là nous donner le change, et nous faire accepter sans réserve, grâce à ce tour de gobelet, cette idée absurde que tout dans la nature contient une contradiction. Le procédé est audacieux sans doute; mais Hégel compte sur la confiante étourderie du lecteur. D'ailleurs, en cas de réussite, la partie est complétement gagnée: le principe une fois admis, rien ne saurait plus lui faire obstacle, et le cerveau du disciple est entièrement façonné comme il convient pour admettre les non-sens les plus choquants, et les plus révoltantes absurdités. Ainsi, faire que les fausses

contradictions servent de passe-port aux vraies, voilà tout le secret de la dialectique Hégélienne. Mais malgré l'incontestable habileté d'Hégel, il ne peut tromper que qui veut bien l'être. Aujourd'hui que le temps a permis à la réflexion de succéder à la première surprise, c'est un impérieux devoir pour tout vrai philosophe, pour quiconque fait de l'ardente recherche de la vérité, le but constant de son existence, de repousser avec la plus vive énergie ces coupables tentatives de la sophistique, œuvres du mensonge, et qui ne peuvent profiter qu'au mensonge.

V

LA CONTRADICTION

EST DANS L'HÉGÉLIANISME LE PRINCIPE CRÉATEUR.

Bien que dans le but de ménager la patience du lecteur, nous n'ayons pas épuisé la série complète des arguments cornus dont Hégel et ses sectaires cherchent à étayer leur thèse, nous croyons pourtant avoir donné assez de développements à la question pour mettre hors de doute la certitude absolue du principe de contradiction, tel que, depuis Aristote, l'entendent tous les philosophes, comme aussi pour faire ressortir tout le néant de cette monstruosité logique qu'Hégel a baptisée du nom de conciliation des contradictoires. Donc, en dépit de ces proclamations retentissantes annonçant au monde la mort de la Logique ancienne, et l'heureux avénement de ce mode transcendantal de raisonnement qui doit donner des ailes à l'intelligence, lui faire braver tous les abîmes, et permettre à la Pensée

d'embrasser adéquatement l'absolu même, nous nous croyons parfaitement en droit de conclure que ce prétendu principe hégélien de l'identité des contradictoires n'est qu'un principe de contrebande, énergiquement repoussé par la Raison universelle, vrai bagage de bateleur philosophique, et créé par la mauvaise foi dans le seul but de faire des dupes.

La seule crainte que nous ayons, et nous l'avons déjà manifestée, c'est que le lecteur ne nous reproche d'avoir pris trop au sérieux tous ces non-sens de la sophistique germanique, et ne soit tenté de nous dire qu'en combattant gravement des doctrines aussi complétement insensées, nous imitons de trop près les prouesses du chevalier de la Manche. La Fontaine n'a-t-il pas dit :

> Quand l'absurde est outré, l'on lui fait trop d'honneur
> De vouloir par Raison combattre son erreur ;

et le mieux alors n'est-il pas de se borner à rire ?

S'il n'y avait là devant nous qu'une simple querelle d'école, sans grande portée métaphysique ou morale, ce serait aussi notre avis. Mais qu'on veuille bien y prendre garde : il ne s'agit pas moins ici que du bouleversement général de la Raison, et cela tout aussi bien dans le champ de la pratique que dans le domaine de la spéculation. Avant de nous adresser un blâme, qu'on

veuille bien nous permettre, pour notre justification, de rappeler deux choses encore : d'abord le rôle immense que joue le faux principe Hégélien de la contradiction dans la construction du système, rôle tel que, si l'on supprime ce principe, le système s'évanouit complétement : et d'autre part, la pernicieuse influence que, de l'aveu même d'un de ses admirateurs, l'Hégélianisme a exercée sur l'esprit des populations d'Outre-Rhin, surtout dans les classes élevées fréquentant les Universités, et dont il a totalement détruit le sens moral. Or le ferment putride de cette métaphysique dissolvante, ce n'est ni plus ni moins que ce principe de l'identité des contradictoires dont nous venons de faire ressortir, autant que nous l'avons pu, le non-sens et l'absurde. Voilà deux points que nous ne saurions omettre d'exposer sans grand inconvénient, car c'est seulement alors que l'on comprendra le rôle capital de la contradiction dans la doctrine Hégélienne, comme aussi la raison pour laquelle nous ne croyons pas que vis-à-vis d'Hégel le dédain suffise. Il est des adversaires avec lesquels il faut nécessairement combattre. Entamons donc immédiatement la première partie de la tâche qui nous reste à remplir.

Nous l'avons déjà fait entrevoir : ce faux principe hégélien de l'identité des contradictoires n'est

nullement, comme on pourrait le croire, un chapitre isolé de la doctrine d'Hégel, un accessoire qu'on puisse à volonté prendre ou laisser. Non-seulement au départ il donne le branle au système, mais il en constitue toute la trame même, et il ne peut pas y avoir plus d'Hégélianisme sans contradictoires que de vertébrés sans vertèbres, de fermentation sans ferment, ou d'enfant sans mère. Hégel les a employés comme le cuisinier Mignot employait la muscade : il « en a mis partout » ; mais il y a cette différence capitale entre les deux grands hommes en question que le premier a eu la main forcée : impossible, en effet, sans ce semblant de principe, de faire un seul pas en avant. C'est lui d'abord qui, par sa vertu propre, permet au néant de passer à l'être ; car s'il n'y avait pas identité complète entre ces deux contradictoires, l'être et le néant, le néant resterait le néant, et l'Idée, ce bizarre hybride Hégéliano-Platonicien, laquelle deviendra l'Univers, mais qui primitivement est identique au néant, n'en sortirait pas, et ce serait vraiment dommage. Si vous la suivez ensuite dans ses développements successifs, vous verrez que, dans le nombre infini de ses évolutions, pas une ne s'effectue qu'en vertu de ce principe : partout, au commencement de chacune, deux éléments en contradiction : s'ils n'y étaient

pas d'ailleurs, on saurait bien les y mettre ; puis la thèse et l'antithèse une fois posée dans leur antagonisme, intervient la synthèse qui s'établit par la conciliation des deux contradictoires dans leur identité, et qui clôt ainsi l'évolution en complétant une nouvelle transformation de l'Idée. L'extrême importance du principe est donc indéniable, car depuis l'origine première des choses au fond de l'éternité jusqu'à leur consommation toujours imparfaite dans les profondeurs infinies de l'avenir, à chaque étape, à chaque progrès nouveau de l'Idée en cet interminable chemin qui, partant du néant, va jusqu'à l'absolu, le Dieu suprême qui, caché dans son sein, la féconde incessamment de son souffle créateur, ce Dieu sans cesse en acte, ce Dieu Tout-Puissant, c'est la contradiction.

Il nous est évidemment impossible d'examiner en détail chaque fécondation nouvelle, chaque nouvelle parturition de l'*Idée* ; toutefois nous ne saurions guère, sans manquer notre but, nous dispenser d'assister, derrière l'épais nuage Hégélien, protecteur de sa pudeur, à la première au moins de ses couches ; s'il ne nous est pas donné de complimenter la jeune mère et de bénir le nouveau-né, du moins serons-nous pleinement en mesure d'apprécier le rare mérite et la parfaite dextérité de l'accoucheur sans pareil.

Pour mieux comprendre ce que sera l'Idée dans sa maternité glorieuse, il nous importerait beaucoup de faire avec elle une connaissance intime alors qu'elle est vierge encore : mais il faut renoncer à pareille entreprise, car en sa qualité de vierge, elle marche toujours voilée, afin de mieux cacher sans doute aux regards indiscrets tous les mystères de sa jeune âme, tous les secrets de son cœur. Si du moins ce voile jaloux devait disparaître avec la période virginale ! Mais il n'y faut pas compter ; la soumission filiale l'oblige, hélas ! à le porter jusqu'à la fin des temps ; ainsi l'a voulu son père, le divin Hégel !

A défaut du portrait fidèle, contentons-nous, bon gré mal gré, de la silhouette, et même d'une silhouette assez molle dans ses contours. On connaît la théorie Platonicienne des Idées : c'est là qu'Hégel a puisé sa notion, mais il faut lui rendre cette justice : en la défigurant complétement, il se l'est complétement appropriée. Au lieu de ce nombre d'Idées, infini chez Platon comme celui de leurs objets, il n'y a pour Hégel qu'une seule Idée, germe infinitésimal de l'Univers, mais qu'il ne faudrait cependant pas prendre pour sa réduction en petit ; ce n'est point une sorte de microcosme auquel il ne manque que de se dilater et d'absorber l'espace pour devenir le monde ; loin de là ; ce

germe, à l'origine, n'est qu'une simple abstraction, un pur néant. Nous le verrons bien dans un moment, lorsqu'Hégel nous présentera sa première triade; mais nous pouvons le conclure immédiatement de sa définition même de la Logique : « La Logique, nous dit-il, c'est la science de l'idée pure, de l'idée dans l'élément abstrait de la pensée (1). » Ainsi nous sommes bien dans le domaine de la pure abstraction. Seulement, par un mystère dont Hégel se charge de nous dévoiler le secret, ce néant finit par se réaliser dans le temps et dans l'espace ; se fécondant lui-même, ce rien peu à peu s'élabore par sa propre puissance ; et si nous voulions assister à la longue exhibition que le grand magicien veut bien nous faire des nombreux tableaux de sa lanterne, nous le verrions, ce néant primitif, embrassant l'éternité tout entière dans son perpétuel *devenir*, tendre incessamment vers l'Absolu. C'est ainsi que la pensée Hégélienne a su résoudre un problème réputé de tout temps insoluble : trouver dans ses moindres détails le *Quomodo* d'une création *ex nihilo*, et ce qui est plus merveilleux encore, d'une création sans créateur.

1. Tome 1er, p. 243. — Il dit encore à la page suivante : « La logique est la science la plus difficile, en ce qu'elle opère.... sur de simples abstractions. »

Mais nous n'en sommes pas encore là : revenons à l'Idée pure, car la conception d'Hégel n'est pas sans offrir quelques difficultés à nos esprits vulgaires. Et d'abord, sans chercher à définir un fait élémentaire de l'intelligence humaine, nous pouvons nous demander, d'après la commune acception du mot, ce qu'est l'Idée. « L'Idée, nous dit Royer-Collard, c'est l'acte de l'esprit qui connaît (1). » On peut dire encore, et plus exactement peut-être, « l'Idée est ce fait de l'intelligence par lequel les choses se rendent présentes à notre esprit (2). » D'après cela, nous voyons d'abord que pour tout le monde, l'Idée suppose toujours l'existence préalable de l'esprit, non pas d'un esprit doué seulement d'une existence virtuelle, mais bien d'un esprit actuellement capable de connaître, d'un esprit présentement en acte. Pour Hégel, il en est autrement : l'Idée pure, c'est l'Idée avant sa réalisation dans l'espace et le temps, c'est l'Idée avant l'origine des choses, et conséquemment bien avant l'apparition de l'esprit. Selon lui, bien loin que l'Idée soit fille de l'Esprit, l'Esprit depuis les profondeurs de l'Éternité sommeille à l'état virtuel au sein

1. Fragments, dans les œuvres de Reid.

2. Dictionnaire des sciences philosoph. de M. Franck, 1re édition.

mystérieux de l'Idée, jusqu'à l'heure propice où, devenue déjà Nature, et désireuse de prendre conscience d'elle-même, l'Idée le trouvant pour ainsi dire couvé à point, le fait enfin éclore.

Une autre différence tout aussi sensible entre la conception d'Hégel et cette notion de l'Idée què possède chacun de nous, c'est que dans la pensée de tous, l'objet de l'Idée préexiste nécessairement à l'Idée; s'il n'y avait pas de montagne, d'arbre ou de fleuve dans la nature, notre esprit, nous dit le bon sens, n'aurait aucune des idées que suscitent ces objets, fleuve, arbre ou montagne. Aux yeux d'Hégel, il n'en est pas ainsi : rien n'est encore, et déjà, comme nous allons le voir, l'Idée d'être existe. L'Idée a précédé la chose. Ce n'est pas l'objet qui est l'occasion de l'apparition de l'Idée, c'est l'Idée qui produit l'objet. L'Idée d'Hégel ne ressemble donc en rien à ce que chacun de nous désigne sous le nom d'Idée. (1)

1. Hégel, il est vrai, nous donne plusieurs définitions de l'Idée; mais toutes sont relatives à des phases assez avancées de son évolution : aucune ne se rapporte à son point de départ. Faut-il ajouter d'ailleurs que ces prétendues définitions ne sont qu'un vain jargon sous lequel l'esprit ne saisit que vide, incohérence ou contradiction? Le lecteur en pourra juger par les citations suivantes :

Mais alors si l'Idée n'est rien de ce que tout le monde entend par Idée, qu'est-ce donc que l'Idée? A cette question, Hégel oublie de répondre. Aussi ne pouvons-nous que constater une fois de plus ceci: c'est que décidément notre philosophe n'a pas le moindre goût pour les définitions nettes et précises.

L'Idée d'Hégel, avons-nous dit, est antérieure à l'objet (1). On alléguera peut-être à sa décharge

(*a*) L'Idée, c'est « l'unité *en soi* du subjectif et de l'objectif, devenue leur unité *pour soi* » (§ 212);

(*b*) « L'Idée est le vrai en et pour soi; c'est l'unité absolue de la notion et de son objet. Son contenu idéal n'est autre chose que la notion dans ses déterminations; son contenu réel n'est que la détermination d'elle-même dans la forme d'une existence extérieure, forme qu'elle enveloppe dans sa puissance et dans son idéalité. C'est ainsi qu'elle conserve son unité » (§ 213).

(*c*) « L'absolu est l'Idée, c'est là sa définition absolue » (même §).

(*d*) « L'Idée est la raison dans le sens vraiment philosophique. Elle est le sujet-objet, l'unité de l'idéal et du réel, du fini et de l'infini, de l'âme et du corps.... » (§ 214).

(*e*) « L'Idée dans son état immédiat est la *vie* » (§ 216).

1. Hégel pourrait à la rigueur nous répondre qu'ici nous commettons une erreur, et que sa doctrine ayant pour but d'établir l'identité même de la logique et de la métaphysique, l'Idée, selon lui, n'est pas antérieure, mais bien identique à l'objet. — Il est possible que telle soit parfois sa

que, chez Platon aussi, les Idées préexistent à leurs objets : mais pour qui veut voir, il n'y a que peu d'analogie entre les deux conceptions. Entre autres différences, il convient, en effet, de remarquer la suivante : Platon admet un Dieu, sinon créateur, du moins architecte du monde ; et dans sa pensée, les Idées ne sont pas sans doute autre chose que les prototypes de leurs objets, prototypes incréés, existants de toute éternité au sein de l'Intelligence suprême. Leur qualité de *modèles* ou *projets* des choses dans la Pensée Divine rend alors parfaitement compte de leur préexistence, et si la théorie Platonicienne des Idées laisse beaucoup trop à désirer pour que la science puisse aujourd'hui l'accepter, du moins l'on ne saurait y voir ce non-sens de la doctrine Hégélienne : une Idée sans Esprit pour la concevoir (1).

pensée ; mais y est-il toujours fidèle ? Et si nous nous trompons, à qui la faute ? Que ne parle-t-il pour être compris ? D'ailleurs, en fait de clarté, gagne-t-on beaucoup à quitter une conception pour l'autre ? Et n'est-ce pas simplement sortir du chaos pour rentrer dans le chaos ?

1. En tout cas, l'obscurité de Platon ne saurait en rien justifier Hégel. Quand on a la prétention d'apporter au monde, non pas une vue telle quelle de l'origine des choses, mais bien le tableau vivant de la Science absolue, on est tenu de mettre en pleine lumière son point de départ.

En résumé, que semble donc être l'Idée d'Hégel? Une sorte de germe (1) non défini, d'où tout doit sortir, Esprit et Nature. Malheureusement pour la clarté de sa conception, ce germe, au dire même d'Hégel, n'est d'abord qu'une simple abstraction; or la pensée a beau faire, elle n'arrive pas à comprendre comment d'une abstraction pure pourront jamais spontanément naître, d'abord un tout concret comme l'Univers, puis après l'Univers, l'Esprit lui-même. Si donc par suite d'une excessive indulgence, on ne veut pas tout-à-fait la qualifier d'absurde, l'Idée d'Hégel, on est obligé d'en convenir, est tout au moins un profond mystère. Comme le singe de Florian, et certes avec autant d'emphase, Hégel nous dit à tous: « Voyez la naissance du Monde! » Mais comme le singe aussi, Hégel n'oublie qu'un point, et c'est d'éclairer sa lanterne. Toutefois, est-ce bien oublier qu'il faut dire? Nous sommes déjà suffisamment renseignés sur la bonne foi d'Hégel; et d'autre part, l'expérience ne nous le prouve-t-elle pas tous les jours? A tout escamoteur l'obscurité est chère.

Maintenant que nous savons de l'Idée tout ce

1. En désir toutefois, plutôt qu'en fait; car il ne peut réussir à lui donner ce caractère de germe.

qu'on en peut savoir, c'est-à-dire rien du tout, nous pouvons sans grand inconvénient, le spectacle étant gratuit, nous permettre d'assister à la première scène de l'origine des choses. Seulement, attention ! s'il vous plait ; car le grand Révélateur, « le Christ de la Pensée (1) » va parler lui-même !

§ 86. « C'est par l'être pur que l'on doit commencer, parce que l'être pur est aussi bien pensée pure (2) qu'être immédiat, simple et indéterminé, et que le commencement, sans être médiatisé, doit pouvoir être ultérieurement déterminé. »

§ 87. « Cet être pur n'est que l'abstraction pure, et par conséquent la négation absolue, qui, considérée dans son état immédiat, est le non-être (3). »

1. Expression de Förster et de Mareinecke, empruntée par M. Véra comme « très-exacte et très-profonde » (Introd. à la Phil. d'Hégel, préface, p. X). On ne saurait croire jusqu'où les Hégéliens ont poussé le fétichisme. Quelque opinion qu'on ait de Jésus, il nous semble difficile qu'on ne partage pas ici notre manière de voir : le mot cité plus haut n'est qu'une impertinente bouffonnerie. On s'en convaincra surtout, si l'on veut réfléchir que le seul résultat moral de l'Hégélianisme a été, comme nous le verrons plus loin, l'oblitération générale des consciences.

2. Une question indiscrète : où est l'être pensant en qui réside cette pensée ? Est-ce l'Idée qui pense ? Mais alors, étant *être pensant*, elle n'est pas seulement *être pur*.

3. Ces deux premiers paragraphes sont accompagnés chacun d'une note dont le but principal est de montrer que

§ 88. « Le non-être, en tant qu'il forme une chose immédiate et identique à soi, ne diffère pas de l'être. La vérité de l'être et du non-être se trouve, par conséquent, dans l'unité de tous les deux, et cette unité, c'est le *devenir.* »

Prenons d'abord les choses comme Hégel nous les donne : il ressort clairement des lignes précédentes que c'est la contradiction, et sous sa forme la plus choquante, qui donne le branle à tout le système. Au commencement se trouve l'être pur ; mais en y regardant de près, Hégel fait une découverte ; l'être pur, n'étant qu'une abstraction, c'est un être qui n'est pas ; donc c'est le non-être. Voilà donc, dans un même objet, deux contradictoires

la définition des Eléates: l'absolu est l'être, tout en convenant parfaitement au Dieu de Spinosa, est cependant incomplète, et qu'il est nécessaire de la faire suivre de cette seconde définition : « l'absolu est le non-être ». Il dit ensuite : « de cette manière on se représente Dieu comme une négation. Le néant des Bouddhistes qui est le commencement et la fin des choses exprime la même abstraction. » Voilà certes Dieu bien nettement défini. Ainsi, d'après Hégel, vous avez parfaitement le droit de dire : Dieu est, à la condition d'ajouter vite : Dieu n'est pas. D'ailleurs une telle notion de Dieu ne nuit en rien à la profonde religion du personnage, pour qui la Trinité n'a pas de mystères. — On sait d'ailleurs que la proposition : « L'être n'est pas » est du Gorgias tout pur.

en présence, l'être et le non-être : impossible même d'en trouver de plus accentués. A la place d'Hégel, tout autre serait sans doute fort embarrassé de sa trouvaille ; mais lui ne saurait l'être pour si peu : ne tient-il pas en réserve, dans sa boîte à surprises, son fameux principe de l'identité des contradictoires ? Et bravement il conclut à l'identité de l'être et du non-être, et pose comme un axiôme indiscutable (1) que leur unité constitue le *devenir*. Déjà l'Idée a fait un pas.

Si l'on veut bien se rappeler le but que nous voulions atteindre, il sera facile de voir qu'ici nous y touchons, du moins en partie. En effet, ce que nous nous proposions d'abord, c'était d'établir, ne fût-ce que par un exemple, le rôle fondamental du principe Hégélien de la contradiction dans

1. N'allez pas vous permettre de douter ou de sourire vous seriez vertement traité d'étourdi. « C'est faire, dit-il, une dépense d'esprit inutile que de tourner en ridicule cette proposition: l'être et le non-être sont une seule et même chose, en alléguant des conséquences absurdes qu'on prétend à tort tirer de cette proposition... » Aussi les disciples dociles, dûment avertis, se sont-ils bien gardés de troubler la hautaine sérénité du maître : il n'en coûte rien de faire semblant de comprendre, tandis que dans la moindre lutte contre un plus fort, on court toujours risque d'attraper des horions.

chaque triade, et de montrer comment, en ramenant à l'unité deux contradictoires, il engendre un nouveau terme, et fait progresser l'Idée : ici l'on voit le premier acte générateur de la contradiction donner naissance au *devenir*. Ce que nous voulions encore, c'était prouver, toujours par un exemple, que le principe de l'identité des contradictoires, établi subrepticement au moyen de faux contradictoires, servait dans la pratique à en faire passer de véritables. Ici le doute n'est pas possible : entre l'être et le non-être, il n'y a pas une simple différence, il n'y a pas une opposition banale : la contradiction s'étale dans toute sa nudité. Nous pourrions à la rigueur nous borner à ces constatations qui justifient pleinement l'importance donnée par nous, dans la présente étude, au principe Hégélien de la contradiction ; toutefois, l'occasion s'offrant d'elle-même, nous croyons bon de présenter encore quelques réflexions qui feront mieux connaître Hégel.

Il ne faudrait pas croire qu'il se soit dissimulé la difficulté de faire admettre à un public plus ou moins sérieux un pareil point de départ ; mieux que personne, il connaît à fond l'inanité de son système. Aussi tout est-il parfaitement calculé (1)

1. Avant le raide *avis au lecteur* rappelé dans la note

en vue de voiler le plus possible ce qu'il a de plus grossièrement choquant. Hégel nous a défini la Logique « la science de l'Idée pure ; » comment donc se fait-il qu'au début de sa théorie, il supprime le mot principal, le mot essentiel? Il nous parle bien d'*être pur*; mais l'être pur n'étant, comme il le dit, qu'une pure abstraction, il faut nécessairement par cette expression *l'être pur*, entendre l'idée d'être, et même entendre cette idée comme l'entend tout le monde : on ne voit nullement quel autre sens on pourrait lui donner. Pourquoi donc Hégel, malgré ses prétentions

précédente, il avait commencé, pour le mieux tromper, par lui faire d'apparentes concessions, et lui accorder qu'au premier abord, ses scrupules, s'il en a, semblent spécieux : « la proposition *l'être et le néant sont une seule et même chose*, paraît si absurde à la faculté représentative et à l'entendement, qu'on ne saurait croire qu'elle puisse être prise au sérieux. Et, en effet, c'est là le point le plus difficile que la pensée ait à franchir. Car l'être et le néant constituent l'opposition dans sa forme tout-à-fait immédiate, ce qui fait croire qu'il n'y a pas encore dans l'un des deux termes une détermination qui puisse le mettre en rapport avec l'autre. Mais nous avons démontré dans le paragraphe précédent que cette détermination existe... » (p. 16). Or il n'a rien démontré du tout, si ce n'est que *l'être pur* et le non-être sont des « abstractions vides, » ce qui n'est nullement suffisant, comme nous allons le voir, pour que ces abstractions soient identiques.

à nous faire assister au développement de l'Idée, oublie-t-il au point de départ de nous la présenter sans voile, et semble-t-il s'efforcer plutôt de l'éloigner de la pensée du lecteur? Ah! c'est que le seul mot *Idée* porte en lui-même une clarté funeste qui rendrait sa tâche absolument impossible. Pas plus que tous les thaumaturges, Hégel ne saurait opérer en pleine lumière : qu'à la place de l'*être pur*, Hégel nous présente l'*idée d'être*, et tout est perdu : œuvre de la nuit, le palais fantastique s'évanouit aux rayons du jour.

Il est facile de s'en convaincre. D'abord, il peut bien dire sans doute que l'être pur n'étant qu'une abstraction, n'a pas d'existence concrète, qu'en réalité ce n'est pas un être. Au point de vue concret, il est certain que l'être pur n'existe pas : c'est un néant ; mais il en est tout autrement au point de vue abstrait, le seul qui nous intéresse en Logique. Or, voici le tour de passe-passe. Après avoir raisonné au point de vue concret, il conclut au point de vue abstrait : de ce qu'au point de vue concret, l'être pur n'est pas, c'est-à-dire de ce que l'être pur n'est pas un être concret, Hégel en conclut traîtreusement que l'être pur, au point de vue abstrait, est identique au non-être ; autrement dit, que l'idée d'être est l'idée de non-être. Comme il s'est bien gardé de

distinguer le double point de vue (1), il espère que le lecteur confiant ou superficiel ne fera pas lui-même cette distinction, et que sa conclusion : « l'être pur est le non-être », ne trouvera point d'esprit récalcitrant. Il faut en convenir : le moyen est subtil, et la conclusion lestement enlevée. Malheureusement, l'habileté de l'opérateur ne suffit pas à imposer l'admiration de l'œuvre : autrement il nous faudrait admirer aussi les hauts faits de Cartouche.

Le tour de gobelet serait loin d'être aussi facile, si conformément à la définition même de sa Logique, Hégel eût mis le lecteur en présence de l'idée d'être. En effet, il saute aux yeux de tout le monde que cette idée est absolument simple et indécomposable : on aurait donc beau la tourmenter, on n'y saurait trouver incluse l'idée de non-être : celle-ci est donc tout-à-fait distincte et séparée de la première, et pour l'amener sous le regard du lecteur, il faut la lui présenter dans cet isolement, et pour ainsi dire parallèlement à celle-ci. De là, pour Hégel, un premier grave inconvénient : l'impossibilité certaine de faire accepter

1. On sait, d'ailleurs, que la prétention d'Hégel est qu'ils sont identiques, comme tous les contradictoires. Mais qu'il le prouve donc une bonne fois.

au lecteur l'identité de ces deux idées. Il eût eu beau dire que l'idée d'être étant une abstraction, n'a pas d'existence concrète, il n'eût pu faire admettre, si ce n'est peut-être à ces esprits qui ne comptent pas, que l'idée d'être, par cela seul qu'elle est abstraite, est identique à l'idée de non-être. Si pour être identiques, il suffisait à deux idées d'être abstraites, c'est-à-dire de n'avoir point pour objet un être concret, il faudrait admettre alors que toutes les idées abstraites, quels que soient leurs objets, sont identiques par cela seul qu'elles sont abstraites. Or, énoncer une telle proposition suffit pour qu'elle soit immédiatement jugée. Si donc, au lieu de dire : « cet être pur n'est qu'abstraction pure, et par conséquent est le non-être », Hégel eût dit : « L'idée d'être n'est qu'une pure abstraction, et par conséquent est l'idée de non-être », il est parfaitement clair qu'une telle conclusion, même de la part des esprits les plus légers, eût inévitablement soulevé les plus invincibles résistances.

Si donc, à l'origine même, la théorie d'Hégel n'avait pas, pour se dissimuler, le voile de l'équivoque, elle viendrait se heurter, dès le premier pas, contre un insurmontable obstacle. Et cet obstacle, il ne semble pas qu'il eût pu le tourner, au moins sans un grand désavantage pour le

caractère général de sa doctrine. En effet, s'il fût parti de l'idée d'être, nous savons déjà qu'elle n'eût pu lui suffire : vu sa simplicité parfaite, il eût été totalement impossible au maître d'en extraire l'idée de non-être. Tout au plus eût-il pu dire que la première éveille la seconde dans la pensée : dans la pensée de qui toutefois ? Ce qui peut se passer dans notre intelligence ne saurait en rien justifier un tel langage relativement au commencement des choses, alors que l'esprit n'est pas. Mais en admettant même ce non-sens, n'eût-on pas pu lui répondre que réciproquement l'idée de non-être éveille tout aussi bien l'idée d'être, qu'en conséquence il n'y a point de raison pour accorder à l'une de préférence à l'autre un brevet de priorité (1) ?

1. Sans doute, on peut dire que dans notre esprit l'idée d'être précède l'idée de non-être, comme l'idée du *moi* précède celle du non-moi. Mais encore une fois l'esprit n'existe pas à l'origine, et ce qui se passe en lui ne peut en rien nous renseigner relativement à une idée qui lui est préexistante. Ne pourrait-on pas même, avec plus de raison, soutenir que dans le système hégélien l'idée de non-être devrait avoir la priorité ? En effet, ce système a la prétention de nous montrer l'idée allant toujours du moins au plus par une marche progressive : donc l'idée de non-être devrait précéder l'idée d'être. Seulement, accepter franchement cet ordre, ne serait-ce pas tuer la doctrine à sa naissance même ? Le moyen

Mais si l'on peut ainsi sans inconvénient logique renverser l'ordre d'antériorité, ne s'ensuit-il pas que l'exposition qu'il nous fait, du commencement des choses, est entachée d'arbitraire, et que de ces deux origines également possibles, la véritable nous restera toujours inconnue ? Que devient alors cette connaissance absolue dont Hégel se prétend en possession parfaite ? Sauf erreur, il n'eût pu se tirer de là qu'en présentant simultanément les deux idées d'être et de non-être dans leur indépendance réciproque au point de vue de l'origine, sauf à tenter ensuite de les rapprocher par ce moyen scabreux consistant à considérer chacune d'elles comme opposée à l'autre. Mais en outre de la difficulté plus grande à nous montrer la contradiction unifiant par sa seule puissance deux idées sans origine commune, ne vous semble-t-il pas qu'un tel procédé donnerait à l'univers un double point de départ, et qu'au lieu de l'unité absolue tant poursuivie par le système, unité dont la recherche est sa seule raison d'être, celui-ci se trouverait ainsi

d'espérer faire explicitement admettre que le non-être absolu peut, par sa seule puissance, par sa vertu propre, se féconder lui-même et devenir l'être absolu ! Bon gré malgré, il faut à l'origine, pour tromper le lecteur, un semblant d'être.

nécessairement marqué du cachet le plus évident de la dualité ?

Arbitraire ou dualité, voilà, croyons-nous, l'alternative où, dès son début, se débattrait l'Hégélianisme, si son grand prêtre, à la façon d'un Dieu antique, ne marchait enveloppé d'un nuage. Toutefois, il a beau faire : la suppression du mot *Idée*, en permettant l'équivoque, peut bien masquer le résultat redouté, mais ne saurait nullement l'empêcher d'être ; et si l'on prend la peine d'aller au fond des choses, il est parfaitement clair qu'on y découvrira tout ce qu'il s'efforce de cacher. C'est en vain qu'il nous parle seulement *d'être pur* et de *non-être* ; comme ce sont, d'après lui-même de pures abstractions, ce ne sont donc que les *idées d'être* et de *non-être* ; et dès lors tous nos raisonnements précédents s'y appliquent. Mais sa façon de présenter les choses lui offre ici un avantage qu'il apprécie fort, celui de lui permettre de dissimuler cette dualité dont la mise en évidence serait la ruine du système. En effet, si l'on veut bien prendre garde aux habitudes de l'esprit humain, l'on verra sans peine que pour lui, *l'être* compte seul dans la formation des choses, et qu'il répugne absolument à regarder le néant comme un principe de fécondité. Or voici la conséquence de cette vue spontanée de

l'entendement : se laissant aller à la pente naturelle de sa pensée, le lecteur, sans en avoir conscience, oublie de tenir compte de l'indispensable intervention du *non-être* dans la doctrine Hégélienne, pour n'y voir qu'un principe unique, l'être pur. Or, c'est là justement ce qu'espère Hégel, exploitant ainsi un mode de la Raison pour la mieux tromper.

Enfin, pour compléter notre étude de la première triade Hégélienne, disons quelques mots sur le *Devenir*. Ce qui *devient* est déjà, mais n'est pas encore ce qu'il sera : Hégel conclut de là que le *Devenir* est un produit de l'être et du non-être. Il est facile de voir que rien n'est plus superficiel et plus faux qu'une telle notion du devenir. Qu'on puisse la rencontrer chez un philosophe de l'époque d'Héraclite, cela se comprend, alors que la science de la Nature n'en était qu'à ses premiers bégaiements ; mais aujourd'hui qu'elle est nubile, elle sait trop bien comment les choses deviennent, pour admettre une telle conception. L'idée du *Devenir* ne saurait se définir *à priori* : ce n'est pas un produit de la Raison pure. Si l'expérience ne nous donnait les idées de mouvement et de changement, l'esprit ne les posséderait pas : abandonné à lui-même, il ne concevrait que l'immobilité absolue, et n'aurait aucune idée de ces

transformations mystérieuses qui sont la vie de l'univers, et par conséquent aucune idée du devenir. A cette question : qu'est-ce que le *devenir*? l'expérience seule peut donc répondre : par suite un quart d'heure de promenade dans la forêt de Saint-Germain vous en apprendra plus à ce sujet que tous les gros volumes de la métaphysique d'Outre-Rhin. En effet, pour peu que vous regardiez à vos pieds, vous y trouverez en abondance des glands en train de devenir des chênes. Prenez-en un : ce gland, gonflé de sucs, et montrant sa tigelle munie de ses deux feuilles, n'est déjà plus une simple graine, et n'est pas encore un arbre ; il le deviendra toutefois, si la terre et le ciel lui sont propices. Mais pensez-vous donc que son devenir se compose uniquement de son être actuel et du néant ? Évidemment non : pour devenir un chêne, tout le monde le sait, à son être actuel il ajoutera toutes les matières que ses racines puiseront dans le sol, et tout le carbone que la respiration de ses feuilles extraira de l'atmosphère ; en un mot : à son présent être, il ajoutera une somme d'êtres extérieurs actuellement existants comme lui-même ; et quand sa cime atteindra la nue, la totalité de la substance matérielle n'aura nullement varié dans l'Univers : sa répartition seule aura changé, comme aussi le

point d'application des forces. Il y a dans l'infini de l'Espace une perpétuelle transmutation des choses, mais rien ne vient de rien. Rien ne se perd, rien ne se crée dans le monde ; tout se transforme : tel est le résumé, comme aussi le principe fondamental de la science moderne. Qu'est-ce donc que l'idée du Devenir ? C'est une idée complexe où l'analyse scientifique découvre l'idée d'un certain être actuel, l'idée d'une somme d'êtres qui lui sont présentement étrangers, puis l'idée (1) d'un échange incessant d'éléments entre le premier et les derniers, échange où le premier gagne ou perd selon le jeu même des forces de la Nature.

Le *Devenir* est donc loin d'être une idée aussi simple que veut bien le supposer Hégel : si c'est niaiserie pure d'y faire entrer le néant comme élément générateur, en revanche combien d'autres idées s'y trouvent qu'il ne s'est pas soucié d'y voir ?

En résumé, à cette question : qu'y a-t-il de sérieux et de vrai dans cette première triade sur laquelle repose l'édifice entier de la métaphysique Hégélienne ? Il nous semble que présentement,

1. Idée complexe elle-même, car elle contient entre autres les idées de temps, d'espace, de forces....

sans courir le risque d'un démenti de la part du lecteur, nous sommes parfaitement en droit de répondre : rien n'est moins sensé que ce point de départ d'Hégel ; et malgré ses prétentions à la construction d'une *Logique concrète*, rien n'est plus futile et plus absurde que ce faux ménage des idées d'être et de néant, d'où, selon lui, doit naître avec le temps l'immense ensemble des choses.

Le reste de l'ouvrage est-il moins creux et moins vide de sens ? Un simple coup d'œil sur la manière dont est construit l'ensemble du système suffira pour édifier le lecteur à ce sujet. Ici nous allons tout d'abord retrouver quelque chose du procédé même de Spinosa ; et cela ne doit en rien nous surprendre, car toute métaphysique *à priori* est fatalement condamnée à suivre plus ou moins la même voie.

Il est évident pour quiconque étudie la Logique d'Hégel avec quelque sérieux, que dans un travail préliminaire il a, tout comme Spinosa, commencé par classer les idées générales à peu près suivant une échelle ascendante d'après leur plus grand degré d'extension, et par suite d'après leur moindre compréhension : nous disons à peu près, car d'abord il a commis plus d'une omission volontaire ; puis l'ordre réel, outre la difficulté

de l'établir rigoureusement, l'eût souvent beaucoup gêné ; aussi l'a-t-il plus ou moins arbitrairement modifié suivant les exigences mêmes du système qu'à l'aide de ces matériaux tout préparés, il se proposait de bâtir. C'est ainsi que nous l'avons vu placer l'idée du *devenir*, malgré sa complexité, tout à côté de l'idée simple *d'être*. Il va d'ailleurs sans dire que ce premier travail, il le dissimule au lecteur, pour ne lui en montrer que la contre-partie. Une fois son tableau fait, et dès lors qu'on ne se piquait pas d'exactitude, la chose était aisée, puisqu'il suffisait par des soustractions successives, d'éliminer chacun des éléments constitutifs d'une idée complexe, pour arriver finalement à l'idée simple, la plus extensive, contenue dans l'idée primitive ; une fois son tableau fait, disons-nous, il s'est demandé comment il pourrait le présenter au lecteur en ordre inverse, et restituer à l'idée simple les éléments mis successivement de côté, afin de récomposer l'idée complexe et vivante pour ainsi dire, et de retrouver ainsi pour termes extrêmes, l'Univers et l'Esprit. Toute sa méthode de construction se résume, en effet, dans ces mots : retourner ce tableau ; et cela pour donner à son système l'apparence d'une marche progressive, en harmonie avec les idées de progrès occupant alors les

esprits. Le seul moyen logique d'y réussir, c'était évidemment de restituer un à un les éléments éliminés ; la compréhension de chaque idée ayant été réduite par soustraction, il faut nécessairement, pour la reconstituer, recourir à l'opération inverse, c'est-à-dire à l'addition. Mais cette addition ne pourrait se légitimer qu'appuyée sur l'Expérience : il faudrait constater que la nature nous offre réalisée l'adjonction de tel élément à l'idée générale antérieure. Or l'Expérience est chose trop humble pour être du goût d'Hégel : elle ne faisait pas son compte, et ne pouvait le conduire à ses fins. Il lui fallait, à lui, un *à priori* retentissant, propre à faire sensation, et capable d'étonner le monde en lui donnant le simulacre d'une représentation grandiose dont les actes divers ne devaient être ni plus ni moins que la série complète des phases successives de la Nature, et la reproduction du cours éternel des choses. D'ailleurs, trouver un tel *à priori* ne l'embarrassait guère : nourri de la moelle même de la vieille sophistique, et n'éprouvant en aucune façon cet honnête besoin, si vif chez Spinosa, de se convaincre lui-même, et de croire à sa propre doctrine, il n'était pas homme à reculer, par scrupule, même devant le plus choquant non-sens. Atteindre le but, pour lui tout est là : aussi

n'a-t-il pas hésité à proclamer ce prétendu principe de l'identité des contradictoires avec lequel nous avons fait connaissance, principe au moyen duquel il va féconder chaque idée, lui faire enfanter l'idée plus complexe qui la suit, puis au bout de cette série d'idées, abstraites par l'origine, mais devenues concrètes sans doute par la grâce et la vertu de l'absurde, nous faire assister à l'éclosion de l'Univers, et pour finale suprême, à la naissance et au développement illimité de l'Esprit.

Par ce simple aperçu de la marche générale de l'œuvre, on peut aisément, après nos études antérieures, se rendre compte que dans cet interminable amphigouri se déroulant si lourdement devant nous, il ne saurait se trouver un seul mot de sérieux : partout c'est l'absurde voilé sous l'inintelligible. Pas plus que dans la première triade précédemment examinée, ce serait en vain que le lecteur chercherait dans tout l'ouvrage une seule proposition dont il pût vraiment tirer quelque profit. Aussi, c'est sans la moindre hésitation, c'est avec la conviction la plus profonde que nous nous permettrons de formuler notre jugement sur l'œuvre entière : en dépit des airs hautains et du ton tranchant de l'auteur, malgré ses dédains et sa morgue, rien n'est plus vide,

rien n'est plus insensé que ce long chapelet de pédantesques niaiseries ayant nom la *Logique d'Hégel.*

Et cette audace dans l'absurde, on la sentira mieux encore si l'on prend la peine de rapprocher deux choses ; d'une part, le but qu'il a l'impudence de prétendre atteindre ; puis d'autre part, les pitoyables procédés dont il fait usage et le néant des résultats obtenus. Ceux-ci nous paraissant assez connus, rappelons, pour en finir, quel est ce décevant objet dont il nous leurre, vain mirage qu'il fait briller à nos yeux dans le seul but, en nous éblouissant, de nous troubler la vue.

Déjà, nous l'avons çà et là fait entrevoir : pour Hégel, la Logique n'est pas seulement la *science des lois de la pensée*, ces expressions étant prises dans le sens que tout le monde leur donne : une telle Logique, œuvre de « l'entendement », n'est pour lui que le vide (1) ; et pour mieux indiquer

1. « Les développements que la logique a reçus par l'accumulation de matériaux psychologiques, pédagogiques et même physiologiques, au lieu de la perfectionner, n'ont fait que l'altérer et la défigurer. Ces règles, ces lois pédagogiques, qu'on a introduites dans la logique, sont insipides et vulgaires. De telles règles, comme par exemple, qu'il ne faut pas admettre sans examen et sans preuves ce qu'on lit, et ce qu'on nous transmet oralement, et d'autres semblables

combien elle sonne creux, il la désigne dédaigneusement sous le nom de *Logique Formelle* : c'est tout au plus le premier *moment* de la vraie Logique ; qui s'arrête là ne comprend rien aux choses. C'est qu'en effet, au-dessus de l'*Entendement*, inhabile à rien saisir en dehors « de déterminations immobiles » et « d'abstractions limitées » (§ LXXX), incapable de suivre l'*Idée* dans son mouvement dialectique, source de l'éternel progrès ; enfin complétement impropre à concilier ces innombrables contradictoires qui font l'essence et la vie des êtres ; au-dessus de cette faculté intellectuelle tout-à-fait inférieure, bornée et condamnée au fini, s'élève une faculté souveraine et jusqu'alors inconnue, la Raison Spéculative (1), à qui nous devons déjà, nous l'avons

qu'on rencontre dans la logique appliquée, sont de véritables puérilités, et elles prouvent seulement que l'auteur ou le maître s'évertue pour animer, par une matière factice, par des remplissages, le contenu mort et desséché de la Logique » (2e vol. p. 203, note). — Ces règles si puériles (tout ce qui gêne Hégel est puéril), il nous semble pourtant que lecteurs et auditeurs d'Hégel se fussent bien trouvés de les connaître, et surtout de les mettre en pratique : l'oracle eût fait moins de dupes.

1. Au lieu de nous borner à la question de méthode, si nous avions en vue une étude complète de l'Hégélianisme, nous aurions à présenter au lecteur, dans ses lignes princi-

vu plus haut, de si sublimes révélations, et qu'il ne faut pas confondre avec la petite raison de ces petits hommes ayant nom Descartes et Arnauld, Pascal et Newton, Leibnitz et Kant : organe de la

pales, toute cette face du système, face que jusqu'ici nous avons pu seulement entrevoir. Malgré l'intérêt qu'elle peut offrir, même au point de vue de la méthode, nous ne pouvons que la lui signaler brièvement, sous peine de trop nous attarder en route. — Voir les § 21. 23, 24. — 79, 80, 81, 82. — 160, 161, 162, avec les remarques et les notes qui les accompagnent. Pour être complet toutefois, il faudrait citer tout l'ouvrage, car tout l'ouvrage est imprégné de la même idée, et c'est surtout dans ses applications continuelles qu'elle se fait mieux saisir. Comme échantillon, nous transcrirons seulement ici cette définition de la notion (§ 160). « La notion est la puissance libre, substantielle, et qui n'existe que pour soi. Elle forme une totalité où elle se trouve dans chacun de ses moments, comme un tout, et comme une unité indivisible ; elle est par conséquent identique à elle-même; et déterminée *en* et *pour soi.* » Ainsi, la notion est non-seulement *une puissance*, mais *la puissance,* c'est-à-dire la seule puissance libre et substantielle qui soit au monde ! Faudra-t-il s'étonner de rencontrer ensuite dans la *Science de la nature*, qui constitue la troisième partie de la Logique Hégélienne, deux chapitres consacrés au *mécanisme* et au *chimisme*, séries de non-sens ou chimistes et géomètres, ainsi qu'Hégel, ne comprendront jamais rien (du § 195 au § 203) ; puis un autre sur la *vie*, où entre autres découvertes la *différence des sexes* est posée comme une nécessité logique ?

pensée transcendantale, cette Raison supérieure, incarnée dans Hégel comme le Verbe en Jésus, peut seule atteindre les hautes cimes où l'œil vulgaire est pris de vertige, comme aussi descendre aux insondables abîmes où se cachent ces germes mystérieux dont tout doit sortir, Nature, Esprit, Absolu même. Par suite, la Logique Hégélienne, vrai miroir de l'Idée devenue consciente et se contemplant elle-même dans son mouvement éternel, est le tableau vivant des évolutions sans nombre du Cosmos, et la reproduction rigoureuse des lois qui président à ses destinées depuis l'origine première des choses jusqu'à leur entière consommation dans l'Espace et le Temps. Douée de l'omniscience, elle devance ainsi l'avenir infini dont elle possède tous les secrets, et nous présente avec la plus entière assurance l'image fidèle et parfaitement adéquate de cet absolu qui, pour se réaliser, ayant besoin de l'Éternité même, ne sera par conséquent jamais. En deux mots qui résumeront toutes les prétentions d'Hégel, sa Logique est en même temps une Ontologie, non pas un essai plus ou moins heureux, non pas une œuvre humaine avec ses qualités et ses défauts, mais une Ontologie parfaite, une Métaphysique absolue, où le maître ne permet pas de soupçonner la moindre lacune, et devant laquelle la simple

hypothèse d'une erreur possible, si mince fût-elle, serait un blasphème contre l'Absolu.

Est-il maintenant bien nécessaire d'insister pour faire ressortir aux yeux du lecteur le contraste étrange qui existe entre ces ambitieuses visées dont la prétention touche à la démence, et le misérable résultat auquel on arrive, résultat digne sans doute de compassion, si la tentative eût été loyale, mais propre seulement à faire naître le dégoût, quand une fois on connaît les inavouables procédés de l'auteur?

Et lorsqu'on s'est ainsi rendu compte et de la folle témérité du but mis en avant pour éblouir, et des audacieux artifices employés pour voiler tous les non-sens du système et imposer l'absurde, n'est-on pas en mesure de formuler un jugement sur le caractère même d'Hégel en tant que métaphysicien? Et ce jugement, n'a-t-on pas le droit de le porter sévère? Quant à nous, nous ne saurions dissimuler la fâcheuse opinion qu'a fait naître en nous une persévérante étude de sa Logique.

Nous croyons pouvoir, d'après notre expérience personnelle, l'affirmer sans crainte: toutes les fois qu'au lieu de lire du pouce ce texte d'une obscurité voulue, on le serrera lentement et péniblement de près en faisant effort pour tâcher de comprendre, à chaque instant l'on arrivera nécessairement

à cette désagréable découverte qu'on est en présence d'un trompeur (1). En dépit du titre de Philosophe dont il s'affuble, Hégel n'est nullement un poursuivant de la Vérité : dépourvu de tout scrupule, ce n'est qu'un chercheur de succès à tout prix. Le nébuleux et l'ambigu sont ses moyens favoris ; c'est par excellence l'homme de l'équivoque, et chez lui tout est disposé, pesé, calculé en vue d'un but unique : égarer le lecteur. Jamais cet homme, dans l'intimité de sa propre pensée, ne s'est pris un moment au sérieux ; et personne, nous en avons la plus profonde conviction, personne ne fut jamais moins hégélien qu'Hégel : certes, il était doué d'une intelligence trop subtile, et connaissait trop bien tous les vains artifices, tous les sophismes éhontés dont il avait fait usage dans la construction de son système, pour croire à un seul mot de sa doctrine. Aussi, ce n'est certainement pas sans une ironie cachée qu'il a dû tenir ce propos, lequel n'a de la plainte que l'apparence : « De tous mes disciples, un seul m'a compris ; encore m'a-t-il mal compris » ; et, nous n'en

1. Ce n'est qu'après l'avoir faite que l'on parvient à s'orienter dans cette nuit profonde où il plonge le lecteur. Hégel est inintelligible pour quiconque le prend au sérieux : On arrive seulement à le deviner, alors qu'on soupçonne en lui le sophiste.

saurions douter, le trop heureux mystificateur devait bien rire au fond de son âme des ridicules enthousiasmes que son livre excitait du nord au sud de la docte Allemagne, car mieux que personne il savait que, du premier mot au dernier, l'Hégélianisme est une duperie.

VI.

CONSÉQUENCES MORALES

DU PRINCIPE DE L'IDENTITÉ DES CONTRADICTOIRES.

Ce qui est plus triste, c'est qu'après tout, si l'on considère les conséquences morales de l'Hégélianisme, le vide et le non-sens sont encore ses moindres défauts. Ce n'est jamais impunément, en effet, que l'on s'attaque à la Raison pour mettre en doute, ou ce qui pis est, pour nier et renverser ses principes les plus universellement reconnus, ses lois les plus certaines. Quand la règle n'est plus la Raison, où donc est la règle? Évidemment, il n'en saurait plus être. Surtout, ici, pas de subterfuge : il n'y a pas dans la Raison, comme le veut Hégel, deux degrés opposés de puissance inégale, deux juridictions contradictoires, l'une inférieure et servile, l'autre transcendante et magistrale; non, la Raison est une, et cette Raison, notre seul guide, ce n'est pas la Raison soi-disant supérieure de quelque mauvais plaisant à la recherche de dupes ; c'est la Raison de tous, c'est

la Raison universelle : hors d'elle, il n'y a que mensonge. Or, qui ne le sait ? Chaque fois que du domaine de la théorie pure le mensonge passe dans les faits, et s'insinue dans la pratique de la vie, son œuvre fatale, c'est la falsification de la loi morale, et l'oblitération des consciences.

Si cette vérité avait besoin d'être démontrée, l'histoire de l'Hégélianisme serait là pour lui servir de preuve ; car jamais doctrine n'a plus profondément atteint la moralité d'un peuple. On ne s'attend pas à nous voir entreprendre ici le récit détaillé de ce délire intellectuel et moral (1)

1. On en trouvera le résumé dans une étude des plus intéressantes publiée par M. Schérer sous ce titre : Hégel et l'Hégélianisme (*Revue des deux Mondes*, 15 février 1861). Écrite longtemps avant les derniers évènements, elle ne peut être suspecte d'exagération, d'autant plus que l'auteur était visiblement alors — comme nous tous — un ami de l'Allemagne. Toutefois, nous regrettons vivement de nous trouver, sur des points importants, en désaccord complet avec l'éminent écrivain : ainsi nous ne saurions, comme lui, voir en Hégel un rival d'Aristote, et moins encore un rival heureux. Ces deux hommes ne sont nullement comparables ; à défaut d'autres raisons, celle-ci nous suffirait : sur toutes les questions fondamentales, il n'y a pas un mot de faux dans la Logique d'Aristote, tandis que, dans celle d'Hégel, il n'y a pas un mot de vrai. Selon nous, le prototype d'Hégel dans l'antiquité grecque, ce n'est pas le philosophe de Stagire, mais bien un de ceux qu'il a passé sa

où l'Allemagne est tombée à la suite d'Hégel ; nous ne pouvons cependant passer entièrement sous silence ce triste déchaînement d'audacieuses

vie à combattre, un Gorgias, par exemple, ou mieux encore un Protagoras. Hégel n'est dogmatique que faute d'être conséquent, et Protagoras est souvent dans le même cas. Outre un fond commun d'idées, il y a similitude complète de procédés : même insouciance de la vérité, même recherche du succès à tout prix, même hardiesse de sophisme, même exploitation du faux et de l'absurde, même prétention de savoir le dernier mot de toutes choses. Un point, il est vrai, les distingue : l'élégance du Grec a fait place à la lourdeur du Barbare ; mais ce n'est là qu'un détail accessoire que peut aider à expliquer la différence des milieux. Et quand Hégel, dans son Histoire de la philosophie, prend en main la défense et la réhabilitation de ses devanciers dans l'art de tromper, n'avoue-t-il pas ainsi qu'il sent fort bien lui-même sa parenté d'esprit avec eux ? En dépit de puissantes facultés que nous n'entendons nullement lui contester, Hégel ne saurait être à nos yeux qu'un fort habile et trop heureux sophiste. Le caractère principal du vrai philosophe nous paraît lui faire entièrement défaut : la loyauté. M. Schérer reconnaît lui-même le rôle « équivoque » qu'il a joué dans les controverses religieuses suscitées par sa doctrine, et se refuse à croire « à la sincérité de son attitude. » Après toutes les preuves de mauvaise foi que nous avons rencontrées dans son œuvre, nous ne saurions accorder plus de confiance à la sincérité de ses doctrines métaphysiques. Hégel a débité sa philosophie comme Mangin débitait ses crayons. Nous n'ignorons pas que l'on parle

folies, par la raison qu'il est tout simplement la conséquence forcée du sujet principal de la présente étude, de cet absurde principe de l'identité des contradictoires dont nous a gratifiés la sophistique Hégélienne : ne fût-ce que pour notre justification, si l'on était tenté de croire que nous avons perdu trop de temps à combattre ce semblant de principe, il nous semblerait important de

parfois de la bonhomie d'Hégel : ses procédés de bateleur, comme aussi le ton rogue et méprisant dont il affecte d'écraser ses contradicteurs, ne nous permettent nullement d'y croire. D'ailleurs, nous l'avons vue à l'œuvre, la bonhomie Allemande ! et d'assez près pour savoir que les délicatesses de conscience du Germain n'entravent jamais en rien ses petites affaires. M. Schérer nous objecterait peut-être encore la grandeur de l'entreprise Hégélienne : « Il fallait qu'il eût, nous dit-il, le cœur porté aux grandes choses pour entreprendre une pareille tâche. » L'objection serait valable, si comme celle de Spinosa, l'œuvre d'Hégel était sérieuse ; mais nous croyons l'avoir suffisamment mise à nu devant les yeux du lecteur, pour lui permettre (pardon de l'expression) d'en saisir toutes les ficelles. Œuvre de Titan, soit : mais singée par Guignol. — Où toutefois nous nous éloignons le plus des idées de M. Schérer, c'est sur la valeur même du principe de l'identité des contradictoires : selon lui, ce principe est la gloire la plus solide d'Hégel, tandis que, pour nous, ce rajeunissement d'une proposition de l'ancienne sophistique est une monstruosité logique, et de plus, une peste morale.

constater la pernicieuse influence qu'il a eue, et qu'il continue d'exercer sur l'esprit germanique; mais un motif plus sérieux encore, c'est l'opiniâtreté des efforts tentés pour introniser en France la soi-disant philosophie Allemande, efforts qui nous font, croyons-nous, un devoir de la montrer sous ce nouveau jour.

Hégel n'a pas pu s'y tromper : en ressuscitant cette fausse loi pour donner une apparence de vie à son système, il est impossible qu'il se soit mépris sur sa portée. Comment penser qu'il se soit fait l'illusion de croire à la possibilité d'asseoir un dogmatisme quelconque sur un principe qui proclame implicitement l'identité de toute doctrine avec sa négation même? La seule conséquence logique qu'on en puisse déduire, c'est évidemment un scepticisme absolu. Pyrrhon l'avait parfaitement compris; le mode de penser de Protagoras : « il est vrai qu'il y a du mouvement, il est également vrai qu'il n'y en a pas, car tout est vrai, » ce mode de penser, identique au fond à celui d'Hégel, conduisit Pyrrhon tout droit au doute ; et si les sophistes, tant anciens que modernes, suivent une autre voie, la raison en est facile à saisir. En effet, pour tout esprit de bonne foi, comme l'était Pyrrhon, la conséquence obligée du doute absolu, c'est, au moins dans le domaine

spéculatif, l'abstention absolue. Or une telle conséquence, on le sent aisément, ne saurait plaire à tout le monde ; pour quelques-uns même, elle ne laisserait pas d'être des plus gênantes : si s'abstenir peut parfois convenir au sage, ce mode de philosopher n'a jamais été, pas plus qu'il ne sera jamais, du goût des sophistes. Inconciliable avec leur intérêt, il n'entre point dans le tempérament de ces hommes, tempérament fait d'audace et de fourbe, et se complaisant, en dépit des prémisses posées, dans le ton dogmatique et l'affirmation tranchante. Les mêmes circonstances étant données, ce caractère permanent de l'ancienne sophistique devait nécessairement reparaître de nos jours, peut-être même avec plus d'intensité : en effet, au milieu d'une société vivant, comme la nôtre, de mouvement et d'action, l'idée sceptique avec sa conséquence nécessaire, l'abstention, ne peut vraiment offrir la moindre chance de succès, et selon toute apparence, jamais trafiquant de métaphysique n'en voudra plus gâter son enseigne : ne serait-ce pas prendre maladroitement plaisir à discréditer son petit négoce? Donc, tout plutôt que cela : plutôt l'affirmation burlesque, plutôt le non-sens effronté, plutôt l'absurde.

Tel a été, surtout de 1830 à 1850, le programme aimé des disciples d'Hégel. L'audace des

doctrines pouvant seule en voiler quelque peu l'inconséquence, ce fut à qui ferait le plus étrange amalgame de procédés sceptiques et d'affirmations dogmatiques retentissantes ; à qui se griserait des plus choquantes absurdités, à qui, pour étonner le monde, pousserait le plus loin l'extravagance et le délire, à qui pour s'ériger en grand homme, mettrait le feu au temple du bon sens. On peut l'affirmer sans crainte : en ce temps-là, le principe Hégélien de l'identité des contradictoires donna tous ses fruits. Ici toutefois, de peur d'être soupçonné d'exagération, nous préférons, pour dépeindre rapidement l'état mental de l'Allemagne durant cette triste période si inopportunément vantée, emprunter quelques traits à l'un de ses meilleurs amis d'alors : « La contradiction logique, nous dit M. Schérer, ayant cessé d'être un signe du faux pour devenir un élément du vrai, rien n'était plus admis à moins qu'on ne pût en dire à la fois le oui et le non... La pensée avait perdu sa loi. Tout sembla également possible et impossible. Il y eut comme une fièvre de paradoxe. C'était à qui jetterait au sens commun les défis les plus éclatants. » N'y a-t-il pas dans ces quelques mots la peinture d'un vrai chaos intellectuel ?

Tout pourtant n'est pas dit encore : c'est qu'en effet, un telle perversion de la pensée ne pouvait

rester enfermée dans l'étroit domaine de la Métaphysique. Toujours la folie de l'esprit, quand elle devient épidémique, a sa répercussion dans les faits, et la Raison ne saurait s'abandonner à de telles orgies, sans que l'ordre moral en soit ébranlé jusque dans ses derniers fondements. Pour comprendre ici l'excès du mal, il faut se rappeler l'enthousiasme universel avec lequel l'Allemagne avait salué l'Hégélianisme naissant, comme aussi l'immense propagande que firent pour lui toutes les Universités d'Outre-Rhin ; durant plus d'un tiers de siècle, c'est avec profusion qu'elles ont semé cette doctrine au sein des jeunes générations, si bien que l'esprit Hégélien envahissant jusqu'aux classes moyennes, a pénétré la nation même. Un fait bien digne de remarque par son étrangeté, c'est qu'il a pu s'infiltrer jusque dans les sanctuaires protestants ; et l'on a vu, grâce à la commode distinction de l'Idée et de son image, les dogmes chrétiens faire assez bon ménage, dans les régions théologiques, avec l'Absolu d'Hégel, lequel pourtant, à jamais irréalisable par essence, équivaut réellement à la négation même de Dieu : n'y a-t-il pas là, nous le demandons en passant au lecteur, comme un signe frappant que la conscience allemande n'est pas tout-à-fait taillée dans la commune étoffe? Quoi qu'il en soit, l'Hégélianisme,

en se répandant dans la partie la plus intelligente et la plus instruite de la société germanique, s'est montré le plus actif agent de démoralisation, et cela, grâce à ce principe même des contradictoires sur lequel il repose : impossible, en effet, de condenser en un moindre volume un plus puissant ferment de putréfaction morale. Il suffit d'ouvrir les yeux pour le voir : comblant l'abîme entre le faux et le vrai, il conduit tout droit à la perversion des consciences. Sa conséquence immédiate, son résultat forcé, n'est-ce pas, non-seulement l'indifférence, mais encore le dédain pour tout ce qui est loi de la pensée, règle absolue, vérité, et partant obligation morale? Il est parfaitement clair que si dans toute question, comme le veut Hégel, le oui et le non sont identiques, il ne saurait y avoir ni vérité ni erreur, et par suite ni juste ni injuste, ni bien ni mal : il n'y a plus que des opinions et des goûts, des convenances personnelles et des intérêts. Aussi le dernier mot, le vrai couronnement de l'Hégélianisme, n'est-ce pas cette proclamation par la voix de Gaspard Schmidt, de la seule loi qui puisse subsister quand tout est détruit, quand le devoir est effacé de la conscience, « la loi sacrée de l'Égoïsme »? Évidemment, lorsque la pensée a perdu sa règle, lorsque le monde moral s'est une fois écroulé, le Moi reste

seul avec ses avidités. Il est donc facile de le voir : au dernier terme de la doctrine, il n'y a plus vraiment trace de métaphysique ; suivant l'expression fort juste de M. Schérer, il y a simplement « décomposition putride. »

Depuis ce temps, la philosophie allemande, au point de vue moral, ne s'est pas relevée : lassée de l'idéalisme et dégoûtée de son néant, elle n'a su que se jeter, à la suite des docteurs Büchner et Moleschott, dans le matérialisme le plus grossier, méconnaissant les lois rationnelles du devoir, pour ne voir dans les mœurs qu'un produit du temps et des milieux. Toutefois, pour opérer cette métamorphose, elle n'a pas eu besoin le moins du monde de répudier le fond même de la pensée Hégélienne ; si la métaphysique d'Hégel, après un long enthousiasme, est tombée dans le plus profond discrédit, l'esprit qui l'animait, survivant aux ruines du trop fantastique édifice, trouve parfaitement son emploi dans la nouvelle doctrine, laquelle n'est à vrai dire qu'une évolution de la précédente; et le principe commode qui permet le rapprochement et la fusion des contradictoires, est trop l'ami des consciences faciles pour que celles-ci ne continuent pas de le cultiver avec un pieux amour. D'ailleurs, par suite de l'éducation tout Hégélienne qu'ont reçue les vieilles générations, il fait partie

intégrante d'elles-mêmes, et s'est comme incarné en elles ; de là, naturellement, il est passé dans le sang des plus jeunes, marquant à leur insu tous les cerveaux de son empreinte, et présentement, dans la science comme dans la politique, chez les hommes de religion presque autant que chez les porteurs de sabre, partout, si l'on veut prendre la peine de le chercher, on peut aisément le retrouver, toujours oblitérant le sens moral et faussant la Raison, en même temps que toujours docile à servir soit l'intérêt particulier, soit la passion commune. Qui ne le sait? Depuis un demi-siècle, l'érudition germanique n'a qu'un but en histoire : chercher dans le passé, pour la plus grande gloire et le plus grand profit de la patrie Allemande, des sujets de haine contre tout voisin, comme aussi des titres de propriété sur tout pays avoisinant, et des droits quelconques à sa conquête. Le sentiment du juste est même si profondément altéré dans les régions scientifiques, que le savant d'Outre-Rhin regarde naïvement l'impartialité comme une faute, et la simple recherche de la vérité serait à ses yeux un péché contre la patrie. Naguère encore, M. de Giesebrecht ne craignait pas de le proclamer : « La science ne doit pas être cosmopolite, elle doit être nationale, elle doit être Allemande. » Ainsi pour les compatriotes de Képler et de Leibnitz, le vrai,

de leur aveu même, n'est plus la fin cherchée; par suite, le faux et le vrai, que nous autres Welches avons la naïveté de croire incompatibles sous le ridicule prétexte qu'ils sont contradictoires, le faux et le vrai se marient fort bien ensemble sur la terre Allemande, et leur mariage, produisant d'heureux fruits, est par cela même des plus légitimes : ne satisfont-ils pas, en effet, de la façon la plus complète à la théorie Hégélienne, et n'ont-ils pas, pour les unir et constituer leur synthèse sacramentelle, un trait-d'union parfait, l'utile? En présence de ces faits (1) connus de tout le monde,

1. Qu'on veuille bien y faire attention: ce n'est pas seulement chez les historiens politiques que l'on peut constater cette absence de la qualité première de la véritable histoire. Comme nous le faisait récemment remarquer un ami, savant professeur au collége de France, les ouvrages de physique, de chimie, de physiologie.... sont à peu près tous construits sur un même modèle, et dans la même pensée: généralement, ils commencent chaque question, comme souvent les nôtres, par un résumé succinct de son historique, où sont cités les noms des savants, tant étrangers qu'Allemands, dont les travaux ont pu contribuer à son avancement. Mais cela fait, semblables à ces mauvais coucheurs qui tirent à eux toute la couverture, les auteurs allemands, une fois entrés dans l'exposé même de la solution, s'empressent d'en faire disparaître au plus vite les noms étrangers pour ne laisser place qu'aux noms germaniques; ou s'ils mentionnent par hasard quelques Français,

pourrait-on donc nous accuser de forcer la conclusion, si nous disions que chez les historiens Allemands, même les plus sérieux, la conscience scientifique est vraiment fille d'Hégel ?

Et si nous passons à un autre ordre de faits plus concrets encore et plus positifs, mis en évidence par les derniers événements, ne sont-ce donc pas des Hégéliens pratiques ces bons soldats Allemands, dont le sac, trop étroit à leur gré, renferme dévotement à la fois et la bible sainte et le butin, fruit du pillage ? Eux aussi, pour concilier les contradictoires, ils ont su, tout aussi bien que les profonds métaphysiciens de la Germanie, découvrir ce merveilleux *Tertium quid* qui fait de la contradiction la source même de toute vie : avec la

c'est pour avoir l'occasion de rappeler une erreur par lui commise. Le procédé, s'il n'est pas très-scrupuleux, est en revanche très-habile: le lecteur, une fois à la fin de sa lecture, en garde évidemment cette impression que les étrangers n'ont rien pu faire de sérieux, que si l'on conserve leurs noms, c'est seulement par charité pure, et que seuls les savants allemands ont fait avancer l'œuvre. — Il est même des écrivains qui se gênent moins encore, et tout récemment l'on a vu des mémoires reçus à l'Académie de Berlin sans protestation sérieuse, mémoires dont le but était d'établir la parfaite médiocrité de l'homme que tout le monde s'accorde à regarder comme le principal créateur de la chimie, de Lavoisier lui-même.

candeur dont ils sont doués, ils se sont dit que c'est le Dieu des armées lui-même qui livre au peuple élu le bien des Philistins.

N'avait-il pas encore un âme tout hégélienne ce pieux pasteur militaire qui, deux jours *après l'armistice*, surpris en flagrant délit d'emballage par le propriétaire de la demeure qu'il habitait, lui demandait avec humilité et componction « la *permission* d'emporter comme *souvenirs* » les plus précieux échantillons d'une riche collection d'ornithologie, fruit de cinquante années de patientes et laborieuses recherches ? Déconcerté par un refus digne et sévère (1), il hésita quelque peu. Mais durant la nuit, l'ombre d'Hégel le visitant

1. « Vous avez la force, lui répondit vertement le maître de la maison : si cela vous suffit, libre à vous. Quant à mon consentement, Monsieur, n'y comptez pas. » Ce fait, dont nous garantissons la parfaite exactitude, s'est passé dans une des riches villas qui bordent le lac d'Enghien. Nous ne croyons pas tout-à-fait inutile d'en conserver la mémoire, en voyant les écrivains allemands s'efforcer déjà de transformer en vaines *légendes* toutes les scènes de pillage et de froide cruauté, comme aussi tous ces actes immondes, au-dessous de la bête (car la bête évite de souiller le lit de paille où elle couche, et plus encore l'auge de pierre où elle mange), et dont les armées allemandes, officiers autant que soldats, nous ont donné, toujours au nom de la civilisation, l'ignoble et révoltant spectacle.

pour le réconforter, lui fit aisément comprendre que le septième commandement n'a qu'à se taire devant une vérité supérieure incontestable, à savoir que la Science, avec toutes ses annexes, étant une province allemande, c'est œuvre pie d'enlever un trésor scientifique au barbare ignorant, incapable de l'utiliser jamais. Et le lendemain, le saint homme expédiait pour la patrie de la Science, aigles, grands ducs et condors.

S'il a su pénétrer au sein même des sanctuaires, l'esprit d'Hégel a fait mieux encore : il est monté jusqu'au trône. Ce roi dévot, qui chante incessamment l'éternel Hosanna, tout en signant l'ordre de fusiller des hommes désarmés dont le seul crime est d'avoir osé, sans le képi d'usage, défendre leur patrie contre un envahisseur pillard et incendiaire, ce roi qu'il le sache ou l'ignore, est un pur Hégélien. Guerrier sans peur, les contradictoires les plus hostiles n'ont rien qui puisse effrayer sa vaillance : il est de force à les réduire. Lui aussi ne sait-il pas, à la façon du maître, les fusionner dans un troisième terme que vous seriez mal venu de lui contester ? Pour concilier, en effet, les saints élans de l'âme et le besoin du sang, un roi n'a-t-il donc pas toujours son royal intérêt ? Certes, il faut bien le reconnaître : Hégel lui-même a fait peu de triades mieux réussies.

Après tout, ce n'est pas absolument à tort que les sectaires d'Hégel l'ont appelé « le Christ de la pensée : » en dépit des apparences de religiosité dont se pare la vertueuse Allemagne, si la doctrine du fils de Marie n'est pas tout-à-fait morte dans les âmes, elle y dort au moins d'un fort lourd sommeil ; et tel piétiste allemand qui de nos jours se croit chrétien, est par ses œuvres un Hégélien de race pure. Il est donc vrai : dans la conscience Allemande, Hégel a détrôné Jésus. En ce sens, mais en ce sens seulement, Mareinecke a raison. Reste une question : qu'y a gagné l'humanité ?

On nous objectera sans doute qu'il n'est pas au pouvoir d'une doctrine philosophique quelconque de changer de fond en comble le caractère même d'un peuple : c'est bien aussi là notre pensée ; et nous sommes convaincu que la mystérieuse question de Joad :

Comment en un plomb vil l'or pur s'est-il changé ?

serait ici tout-à-fait hors de place. Il est parfaitement certain que la conscience germanique n'a pas eu de violence à subir : et pour nous servir du langage Hégélien, ce qu'elle a éprouvé, ce n'est pas une transformation véritable, mais seulement une simple évolution. Depuis Marius, c'est-à-dire depuis vingt siècles, le caractère du Teuton s'est

toujours montré semblable à lui-même : mécontent d'une terre ingrate et pauvre (1), il a toujours convoité le champ plus fertile du voisin, comme aussi les rayons plus chauds de son soleil. Toujours sa concience lui a dit que le bien d'autrui, dès qu'il passe en sa main, devient son bien propre, inaliénable et sacré, et pour peu qu'il ait une seule nuit dormi sur un sol, il le regarde ingénument comme à lui pour l'éternité : aussi voyez sa colère, quand

1. Le portrait suivant, tracé par Tacite un jour qu'il ne songeait pas à faire la satire de Rome, n'a rien perdu de sa fidélité. Voici les paroles qu'il met dans la bouche de Céréalis : « Toujours une même cause porta les Germains à passer dans les Gaules, la cupidité, l'avarice, et ce désir de changer de demeures, de quitter des marais et des solitudes pour s'emparer et de vous et de votre sol fécond. Du reste, ils prétextent et la liberté et d'autres noms spécieux : quiconque a voulu la domination pour soi, la servitude pour autrui, a toujours mis en avant ces mêmes dénominations » (Trad. Panckoucke) .. « Eadem semper causa Germanis transcendendi in Gallias, libido atque avaritia, et mutandæ sedis amor, ut relictis paludibus et solitudinibus suis, fecundissimum hoc solum vosque ipsos possiderent. Cæterùm libertas et speciosa nomina prætexuntur : nec quisquam alienum servitium et dominationem sibi concupivit, ut non eadem ista vocabula usurparet. » Historiarum lib. IV, C. LXXIII. — Aujourd'hui, c'est encore au nom de la liberté que l'Allemand pille, brûle et conquiert . Ne faut-il pas délivrer les frères d'Alsace du joug odieux des Welches ?

vous le refoulez en ses forêts ! Le chassez-vous de la maison qu'il a pillée, de la province qu'il a envahie et dévastée? Plein d'une sainte indignation, le vertueux Germain crie au voleur.

Accuser Hégel d'avoir produit un tel caractère national, marque profonde d'une race spéciale, alors que l'histoire nous le montre se manifestant de nombreux siècles avant lui, ce serait évidemment une flagrante injustice. Toutefois, pour être moindre, sa responsabilité ne laisse pas d'être encore énorme ; car, s'il n'a pas créé ce naturel éminemment sophistique, ce que nous reconnaissons volontiers impossible, il l'a du moins, pour un temps plus ou moins long, laissé sans aucun contre-poids, en lui donnant une sorte de consécration scientifique, en le légitimant au nom d'une prétendue raison, supérieure à la raison commune. En proclamant que les contradictoires, loin de s'exclure, sont la vie de toutes choses, en arrachant ainsi l'éternelle barrière qui sépare le vrai du faux, le bien du mal, il a donné la sanction d'une fausse science, d'une métaphysique faite de dol et d'imposture, à toutes les perversions de conscience comme à tous les abus de la force qu'elles engendrent, aux savants mensonges de l'historien comme au brigandage brutal du soldat, aux sophistications des juristes en matière de

droit des gens comme aux avidités naturelles ou factices des masses sans scrupule, aux compromis scandaleux des théologiens comme aux cruautés intéressées des rois. Malgré ses prétentions à la production d'une philosophie de l'absolu, prétentions qui se détruisent d'elles-mêmes, puisque sa métaphysique du devenir proclame non-seulement que l'absolu n'est pas, mais encore qu'il ne sera jamais, Hégel a, par son principe même, tué l'absolu dans la pensée allemande. Depuis lui, sur le sol germanique, plus de vérité absolue, plus de droit absolu : il n'y a plus au monde qu'une loi écrite, non dans les profondeurs de l'âme humaine, mais seulement à la surface du papier, loi dictée par le glaive, et que le glaive peut à son gré modifier ou détruire ; et ces relations entre les peuples, relations dont le perfectionnement fait la préoccupation constante des vrais philosophes, un seul code aujourd'hui les régit, et ce code se résume en un mot : la force (1). Si pour ménager

1. Que le nouvel axiôme : la force prime le droit, n'ait pas été prononcé, cela n'importe guère, et ce n'est pas sans un certain dégoût que le public Européen accueille de pareilles rectifications : il s'agit vraiment bien du mot, quand la chose existe ! Le dire serait une sottise, sans doute : est-ce contre elle qu'on proteste ? A la bonne heure ! Mais le mettre en pratique, ce n'est pas seulement une honte et un

la pudeur des vieilles chancelleries, la politique n'ose pas encore avouer tout haut la maxime qui est la règle évidente de tous ses actes, la science, plus libre dans ses expansions, n'a pas de ces scrupules, et chaque fois qu'un nouveau coup d'épée détruit un ancien droit, c'est à qui, parmi les penseurs Allemands, élèvera le plus haut la voix pour applaudir. Pour eux, tout est bien qui réussit; le succès est la règle unique, et la loi morale, c'est le canon d'acier. Tel est en somme le dernier mot de la philosophie d'Hégel, le résultat le plus élevé des méditations transcendantes de la Raison: toute autre conception du droit n'est qu'une idée fausse et plate, œuvre de l'entendement vulgaire, et qu'il faut laisser à l'ignorance des générations passées. Croire au droit absolu, croire à la vérité absolue, c'est appartenir au moyen-âge. Écoutez plutôt ces paroles, relativement anciennes, du meilleur des Hégéliens:

crime, deux choses assez légères, paraît-il, pour une conscience d'homme d'État allemand: ce dont on ne semble pas se douter à Varzin, c'est que c'est une sottise aussi. L'on s'en apercevra, mais un peu tard, au jour de la mauvaise fortune; car c'est surtout en fait de batailles gagnées que le vieil Héraclite pourrait à bon droit répéter à ses petits-fils en Hégel sa maxime favorite: Tout passe! Comme l'eau du fleuve, tout coule!

« Aujourd'hui rien n'est plus pour nous vérité ni erreur, il faut inventer d'autres mots. Nous ne voyons plus partout que degrés et que nuances. Nous admettons jusqu'à l'identité des contraires. Nous ne connaissons plus la religion, mais des religions; la morale, mais des mœurs; les principes, mais des faits. Nous expliquons tout, et, comme on l'a dit, l'esprit finit par approuver tout ce qu'il explique. La vertu moderne se résume dans la tolérance, c'est-à-dire dans une disposition qui eût paru à nos ancêtres le comble de la faiblesse et de la trahison. » On le sent bien en lisant la suite de ce passage (1) : ce n'est pas sans un profond frémissement intérieur que l'éminent philosophe a écrit ces lignes : certe il en a mesuré

1. « Ah ! pour moi, je l'avoue, continue-t-il, je ne puis considérer la révolution dont je parle, et ce monde ancien qu'un mot a fait crouler, tant d'esprits désorientés, tant de croyances déracinées, tant d'obscurité et de deuil dans les cœurs, la fin de tant de choses fortes et grandes, je ne puis penser à tout cela sans me rappeler cette voix qui retentit jadis sur les mers, et annonça aux hommes éperdus que le grand Pan était mort... Oui, la voix a de nouveau résonné à travers les espaces pour nous annoncer la fin d'un autre âge, le dernier soupir d'un autre Dieu : l'absolu est mort dans les âmes, et qui le ressuscitera ? » (M. Schérer, Revue des Deux-Mondes, 15 fév. 1861).

toute la portée, et ce qu'il nous annonce ainsi, ce n'est rien moins, il le sait et il le dit, que l'écroulement même du monde ancien de la pensée. Mais si son cœur est ému, son esprit est ferme : non-seulement c'est sans hésitation, c'est même avec une sorte d'orgueil qu'il nous livre ces conséquences dernières de la métaphysique Hégélienne ; et quand il nous donne le spectacle de cet immense et lugubre chaos de ruines, c'est pour en faire honneur au maître, à l'homme de destruction dont le souffle puissant a tout jeté par terre. Ainsi plus de doute possible : de l'aveu même d'un disciple d'Hégel, « l'absolu est mort dans les âmes, » et c'est Hégel qui l'a tué.

Eh bien ! non, cela n'est pas vrai : l'absolu n'est pas mort, car l'absolu ne peut pas mourir. Quoi qu'on en dise, l'absolu n'est pas à la merci d'un sophiste. Qu'une race soi-disant supérieure ait le sens assez perverti pour le bannir de sa vie intellectuelle et morale, le fait, bien que monstrueux, est malheureusement exact ; mais après tout, tant pis pour elle ; un peuple n'est pas l'humanité. A nous de travailler résolument à préserver notre pays de cette peste Hégélienne qui s'attaque à l'homme pour détruire en lui la plus précieuse de ses facultés, celle-là même qui fait sa force et sa noblesse, sa faculté de connaître, de connaître

parfois avec certitude, et, *dans des limites déterminées*, de posséder la vérité même.

Si le lecteur n'était déjà suffisamment édifié sur tout le burlesque de la doctrine Hégélienne, l'occasion serait belle ici de mettre en évidence le ridicule d'un système dont la conséquence finale est la destruction complète de la thèse même qu'il développe : quelle est, en effet, la prétention d'Hégel ? C'est de connaître, on le sait, la loi suprême des choses et leur parfait développement au sein de l'éternité tout entière : c'est de pouvoir lever le voile de tous les mystères ; c'est d'être à même de nous livrer le dernier mot de l'univers ; c'est de posséder la vérité dans sa plénitude et son universalité ; c'est de contenir, ô démence ! l'absolu dans sa main ! Et pour finir, l'Hégélianisme est forcé d'aboutir à cet humble aveu : qu'il ne sait rien, et ne peut rien savoir d'absolument certain, que « le vrai n'est pas le vrai en soi, » que « tout est vrai (1), tout est bien à sa place ; » qu'en un mot l'absolu n'est qu'une chimère, un fantôme insaisissable, le rêve de l'ignorance et de la folie. Fut-il jamais plus piteuse déconvenue ?

Et voyez encore combien l'Hégélianisme joue de malheur ! De ces deux thèses opposées dont chacune est la négation de l'autre, il n'a pas même la

1. Comme nouveauté, c'est le mot même de Protagoras.

chance que l'une soit vraie. Vous savez comme le maître nous prêche la recherche du troisième terme, de ce précieux intermédiaire dont le rôle est, d'après lui, de concilier les extrêmes en les réduisant à l'unité, tandis qu'en réalité il les repousse l'un et l'autre pour s'affirmer à leur place ; eh bien ! cet inappréciable troisième terme, notre profond Logicien, malgré sa vue transcendante des choses, n'a pas su le voir ici ; et pourtant c'est en lui, selon le sentiment général de l'humanité même, c'est en lui et en lui seul que le vrai réside.

L'homme, en effet, n'est point placé dans l'extrême alternative ou de conquérir l'absolu même, ou de n'en rien savoir : certes, l'absolu compris à la façon d'Hégel, c'est-à-dire dans son infinitude, lui échappera toujours. Prétendre s'en saisir serait à lui folie ; c'est un gâteau trop large pour une bouche humaine. Mais s'il ne lui est pas donné de l'absorber en entier, les miettes en sont bonnes, car toute parcelle de l'absolu est une vérité absolue, et bienheureux le chercheur qui peut en ajouter quelqu'une au banquet spirituel de l'humanité ! Celui-là n'aura pas perdu sa vie.

Ces arrêts sans appel que l'Hégélianisme prétend rendre au nom de la Science, la Science refuse donc absolument d'y souscrire. Certes, elle est trop sûre de ses méthodes pour accepter sans des

restrictions équivalant à des négations, des propositions telles que celles-ci : « Le vrai n'est plus une quantité fixe qu'il s'agit de dégager : le vrai, le beau, le juste même se font perpétuellement, car rien n'existe, car l'existence est un simple devenir. » (1). Rien n'existe ! soit : rien,

1. « Mais Hégel n'en est pas resté là ; il ne s'est pas contenté d'établir la loi de contradiction ; la contradiction dont il parle est le principe d'un mouvement, et ce mouvement n'est pas seulement l'évolution des choses, il en est le fond. C'est dire que rien n'existe, ou que l'existence est un simple devenir. La chose, le fait, n'ont qu'une réalité fugitive, une réalité qui consiste dans leur disparition aussi bien que dans leur apparition, une réalité qui se produit pour être niée aussitôt qu'affirmée. Tout n'est que relatif, disions-nous tout-à-l'heure, il faut ajouter maintenant : tout n'est que relation. Vérité importune pour l'homme qui, dans le fatal courant où il est plongé, voudrait pouvoir trouver un point fixe, s'arrêter un instant, se faire illusion sur la vanité des choses ! Vérité féconde pour la science, qui lui doit une intelligence nouvelle de la réalité, une intuition infiniment plus pénétrante du jeu des forces qui composent le monde.. Le vrai n'est plus vrai en soi. Ce n'est plus une quantité fixe qu'il s'agit de dégager, un objet rond ou carré qu'on puisse tenir dans la main. Le vrai, le beau, le juste même se font perpétuellement, ils sont à jamais en train de se constituer, parce qu'ils ne sont autre chose que l'esprit humain qui, en se déplaçant, se retrouve et se reconnaît » (M. Schérer). — Une remarque en passant. Cette dernière proposition : « le vrai, le beau, le juste même... ne sont autre chose que

excepté toutefois deux mondes, deux mondes sans commencement ni fin, deux mondes l'un et l'autre infinis; dont l'un, celui de la Nature, révèle à l'observateur, sous le mouvement qui fait sa vie, le fond perpétuellement identique de ses éléments et l'éternelle fixité de ses lois ; et dont l'autre, le monde de la Raison, se présente à tout homme de réflexion comme la complète réalisation de l'immobilité absolue, comme le domaine parfait de l'immutabilité même. Les vérités rationnelles s'offrent à nous par milliers : qu'on veuille donc bien nous en montrer une, qui, vérité d'un jour, soit fausse demain comme elle l'était hier. Qu'on en trouve une seule, et nous nous avouons vaincu ; mais si

l'esprit humain, etc.» est fort loin d'exprimer une idée aussi neuve que semble le croire M. Schérer ; ce n'est, en effet, qu'une paraphrase de la sentence d'Anaxagore : « les êtres sont pour vous ce que vous les concevrez, » sentence combattue par Aristote qui la déclare destructive de toute science: « La conséquence qui sort d'un pareil principe, dit-il, est réellement affligeante... Comment aborder sans découragement les problèmes philosophiques? Chercher la vérité, ne serait-ce pas vouloir atteindre des ombres qui s'envolent ? » (Métaph. liv IV, ch. V, p. 133 de la Trad. Pierron et Zévort). La même proposition n'est encore évidemment qu'une variante de la fameuse maxime de Protagoras : παντων χρηματων μετρον ἀνθρωπος. L'Hégélianisme est donc bien vieux ; malheureusement il n'en est pas meilleur.

la chose est impossible, qu'il nous soit permis de repousser énergiquement une doctrine dont le fond est la négation de toute certitude, alors que dans toute l'immensité d'un monde la certitude est éclatante. En mathématiques, comme en morale et en logique (1), non-seulement au point de vue objectif, le vrai absolu existe, immuable, éternel ; mais encore, le fait est hors de doute, il est permis à l'homme de l'atteindre, de le saisir, de le posséder, non sans doute dans sa totalité, non dans son infinitude, au moins dans son universalité, dans sa fixité absolue. Vue par un certain côté, la science humaine, il est vrai, n'a pas la même immobilité que son objet, car chaque jour elle creuse davantage, et c'est sa gloire, le champ de

1. En métaphysique, là même où le sol paraît si mobile, on peut encore trouver certaines assises solides. Outre le principe de contradiction qu'Aristote appelle « le principe certain par excellence » (liv. IV, § 3), ne nous offrirait-elle que cet incontestable principe : tout fait qui commence a un antécédent, ce serait assez pour qu'on ne pût lui refuser toute connaissance absolument certaine. — On peut remarquer encore que la théorie de l'universel devenir, tout en niant l'absolu, l'affirme ; car si cette loi est absolument vraie, il y a donc un certain absolu que l'homme peut saisir, et dès lors l'on ne saurait dire sans restriction : « rien n'est plus vérité ni erreur. »

la Raison pour y découvrir quelque nouveau filon de vérités éternelles ; mais ce fait si simple est bien loin d'offrir une base assez large pour l'établissement de la loi du devenir, prise au sens Hégélien, c'est-à-dire sans aucune restriction, sans limite aucune; car si d'une part il est certain que le trésor scientifique s'enrichit sans cesse de nouvelles acquisitions, il est d'autre part tout aussi certain qu'il ne s'écoule et ne se vide jamais : il ne remplit donc en rien la condition nécessaire pour que l'antique formule d'Héraclite, relative au perpétuel écoulement des choses, puisse s'y appliquer, et par suite c'est en vain que l'on chercherait dans le progrès continu de la science rationnelle une justification quelconque de ce rajeunissement d'une vieille conception, usée depuis des siècles (1).

1. Il faut toujours rendre à chacun ce qui lui appartient. Dans l'hypothèse même où la loi de l'éternel devenir serait aussi vraie qu'elle est fausse, ce n'est nullement à Hégel qu'on devrait rapporter l'honneur de sa découverte : son vrai père est bien plus ancien, car ce perpétuel écoulement des choses, ῥοή, il y a vingt-quatre siècles qu'Héraclite l'enseignait à la Grèce ; et Platon qui nous expose sa doctrine, non pour l'approuver, mais pour la combattre, se sert des expressions mêmes (tant l'idée est identique) que nous retrouvons sous la plume de M. Schérer : « rien n'est, mais tout devient. » Il fait dire à Socrate : « Il s'agit d'un

Usée, et bien usée ; car le monde de la Raison n'est pas seul à la repousser ; le monde de la Nature ne saurait non plus l'admettre. Sans doute ici les choses ne s'offrent plus à nous comme tout à l'heure, immuables et fixes. En apparence, tout change et varie, mais ce n'est qu'à la surface ; sous ce qui passe, la science sait voir ce qui demeure, et la balance en main, retrouver après les plus étonnantes métamorphoses, la matière primitive dans sa complète intégralité. Tout se transforme, mais, nous l'avons déjà dit, pas un atome ne se perd,

sentiment qui n'est pas de petite conséquence. Il (Protagoras) prétend qu'aucune chose n'est une, prise en elle-même, et qu'on ne peut attribuer à quoi que ce soit avec raison aucune dénomination, aucune qualité ; que si on appelle une chose grande, elle paraîtra petite ; pesante, elle paraîtra légère, et ainsi du reste, parce que rien n'est un, ni tel, ni affecté d'une certaine qualité ; mais que de la translation, du mouvement et de leur mélange réciproque se forme tout ce que nous disons exister, nous servant en cela d'une expression impropre, parce que *rien n'est, mais tout devient.* (ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδὲν, ἀεὶ δὲ γίγνεται). Tous les sages, à l'exception de Parménide, s'accordent sur ce point, Protagoras, Héraclite, Empédocle; les plus excellents poètes dans l'un et l'autre genre de poésie, Epicharme dans la comédie, Homère dans la tragédie... » (Théétète, trad. A. Saisset, p. 35-36). — Ici encore, l'Hégélianisme n'a donc fait que rééditer une vieille erreur, extrême exagération d'un fait réel.

de même que pas un ne se crée, et le fleuve éternel des choses, dans ses flots à jamais changeants, roule perpétuellement les mêmes éléments sous l'action des mêmes forces. La certitude, il est vrai, n'a plus ici tout-à-fait le même caractère que dans le monde de la Raison, et l'induction, quand on l'observe de près, comme nous le ferons plus tard pour en chercher la véritable essence, l'induction, il faut le reconnaître, n'offre pas en général les mêmes garanties que la déduction rationnelle. Pourtant il est des cas où ses conclusions sont tout aussi certaines. Qui donc, par exemple, pourrait mettre en doute (tout en restant, bien entendu, sur le terrain scientifique, le seul où nous puissions jamais accepter de nous placer, vu qu'en dehors on se débat dans le vide), qui donc pourrait mettre en doute ou l'existence de la matière, ou celle de quelqu'une de ses propriétés, pesanteur, porosité, dilatation, que nous révèle l'expérience de chaque jour, de chaque heure? Qui pourrait nier l'existence de ces agents, plus ou moins mystérieux dans leur nature, mais dont l'action est incessante autour de nous, calorique, électricité, magnétisme ou lumière (1)? Qui donc

1. Nous voulons dire que les phénomènes électriques, lumineux ou calorifiques sont, aux yeux de tout le monde,

oserait de nos jours affronter le ridicule au point de traiter de problématique soit la puissance de la vapeur d'eau, soit l'extrême vitesse de propagation des courants électriques, soit l'action chimique de la lumière solaire? Comme Diogène, bornant sa réponse à marcher devant les sophistes qui niaient le mouvement, ne s'en tiendrait-on pas, pour mettre en évidence sa folie, à lui montrer de la main soit une photographie, soit un fil électrique, soit un long train de voyageurs emporté, rapide comme le vent, par une locomotive fumante et soufflante? L'inconnu, sans doute, nous enveloppe de toutes parts; mais si la nature est pleine de mystère, elle est pleine aussi de certitude; et l'un n'est pas plus la négation de l'autre, que l'insecte caché sous l'herbe n'est la négation de l'oiseau qui plane au haut des airs, ou que la nuit immense n'est la négation de l'étoile qui scintille. Ne serait-il pas insensé, sous prétexte que nous ne savons pas tout, de tenir en suspicion tout ce que nous savons? Certes il y a des faits dont le caractère de certitude est aussi complet que possible; et ces faits, étant permanents, sont des lois, et chacune de ces lois, bien que certains points d'attache

des faits *certains*, malgré la dissidence possible des opinions relatives à leurs causes.

puissent en rester voilés, nous présente néanmoins un élément parfaitement connu, d'ailleurs rigoureusement constant, tout-à-fait fixe, et conséquemment participant de la nature de l'absolu. Il est donc faux de dire que l'absolu nous échappe entièrement : ce qui est vrai, c'est que nous sommes impuissants à l'embrasser dans son infinitude, mais par contre nous pouvons en saisir isolément des fragments importants, et par le travail de chaque jour, accroître incessamment le nombre de ces parcelles de l'absolu, mille fois plus précieuses pour nous que l'or et le diamant. Malgré tous nos efforts, nous le savons, la somme en sera toujours finie ; il n'en est pas moins vrai qu'elle peut augmenter sans limite par le progrès continu des temps, et qu'en elle résidera toujours le vrai trésor de l'humanité. A nous de ne pas permettre qu'une idée fausse entraîne dans sa ruine une idée vraie : l'absolu d'Hégel, étant la science absolue, n'est qu'un rêve insensé ; tenter de le saisir, c'est réaliser l'antique légende de l'audacieux Archange résolu de s'égaler à Dieu même. Mais l'absolu scientifique est tout autre chose : c'est tout simplement une somme toujours finie, quoique indéfiniment progressive, d'éléments absolument certains. Nier que cet absolu soit à la portée de l'homme, c'est nier la science, car si la science n'a pour fonde-

ment aucune certitude, la science n'est qu'une vaine chimère, un mot vide, et bien fou qui lui donnera sa vie.

Qu'on veuille bien toutefois ne pas se méprendre sur notre pensée : en affirmant que la science possède en certains cas la certitude, nous sommes fort éloigné de croire que tous ses éléments soient également marqués de ce caractère absolu. A côté des faits certains, nous aurons plus tard à l'exposer en détail, il y a les faits plus ou moins probables, les rapports douteux, les vues problématiques, les théories contestables. Établir cette diversité, montrer que dans la science la probabilité peut varier depuis la certitude parfaite jusqu'au voisinage de zéro, c'est là même, on le sait, le but final que nous nous proposons, puisque nous avons entrepris de montrer non-seulement le rôle de l'hypothèse dans toute recherche scientifique, mais encore et surtout la persistance plus ou moins durable, selon la nature des questions, de ce caractère hypothétique originel. Si donc dans la science nous affirmons l'absolu, c'est-à-dire le certain, à côté de l'absolu nous affirmons tout autant le relatif, c'est-à-dire l'incertain, le discutable, le provisoire, sachant parfaitement qu'à chaque pas il se trouve des détails à éclaircir, des erreurs à rectifier, des faits

à soumettre de nouveau au contrôle de l'expérience, des lois dont il faudra préciser davantage le sens ou la portée, des théories dont l'avenir seul pourra révéler à nos successeurs dans la vie le degré plus ou moins élevé d'exactitude. Il ne faut pas l'oublier : partout l'inconnu enveloppe ou côtoie le connu ; or, de même que toujours, dans la nature, une pénombre d'une plus ou moins grande amplitude s'interpose entre l'ombre et la lumière, de même aussi dans la science la séparation du connu et de l'inconnu n'est jamais brusque, mais s'effectue par dégradations insensibles. A mesure que la vue s'étend plus loin, on sait qu'elle devient moins distincte : semblablement, à mesure que la pensée scrute des rapports plus ténus entre des faits plus lointains, afin de rattacher ceux-ci entre eux, et de constituer de plus vastes ensembles, à mesure aussi sa puissance de vision baisse, et la certitude de ses aperçus décline.

Ainsi donc, nous aussi nous professons la doctrine de la relativité de la science, mais seulement dans une certaine mesure, et sans lui attribuer cette universelle portée que l'Hégélianisme lui donne. Selon nous, le caractère relatif des vérités scientifiques tient à ce que l'absolu, le certain, ne s'offre pas seul à nous sur tous les points du

domaine de la science : l'absolu y coexiste avec le relatif; le probable, l'incertain, l'à peu près y côtoient constamment le certain ; mais enfin, s'il y a souvent place pour le doute, il y a place aussi pour l'affirmation. D'après l'Hégélianisme au contraire, le relatif occupe tout le sol scientifique, le certain est banni de la science, et pour elle le dernier terme de la sagesse c'est de rayer de son vocabulaire les mots surannés *erreur* et *vérité*. M. Schérer réclame hautement pour Hégel l'honneur insigne d'avoir apporté au monde une idée qui marque la séparation des anciens âges et des temps nouveaux, entre lesquels elle a creusé un abîme. Nous n'entendons nullement, quant à nous, contester à l'auteur de la *Logique* le rajeunissement de la notion fausse de la relativité, de celle qui, prise à la lettre, équivaut à la négation même de la science, et conduit tout droit au scepticisme absolu ; mais nous ne saurions en rien lui concéder la découverte de la conception vraie de la relativité, de celle qui sait faire à l'affirmation comme au doute une part légitime. Celle-ci ne doit rien à Hégel, si ce n'est d'avoir été par lui faussée. Malgré l'assertion formelle de son admirateur, nous nous refusons absolument à le croire : non, ce n'est pas à l'absurde principe de l'identité des contradictoires qu'il faut rapporter

l'origine de ce remarquable progrès qu'a fait la science dans l'évaluation de la certitude, dans la mesure du probable, dans l'appréciation des « degrés » et des « nuances. » Sans doute il faut féliciter notre âge de ne plus accepter, au moins dans les régions scientifiques, les conceptions les plus bizarres et les solutions toutes faites des mythologies comme des dogmes indiscutables, comme des vérités absolues ; mais après tout, le bon sens qui scrute et retourne en tous sens les doctrines avant de les admettre, n'a pas attendu pour naître la venue d'Hégel, qui l'a d'ailleurs si rudement maltraité. «Χαλεπὰ τὰ καλὰ, » disait déjà Solon : « la vérité, chose difficile ! » Et Platon ne laisse pas d'avoir en haute estime « le vieil adage, » car lui aussi nous répète souvent (1) : « La vérité, chose difficile ! » Que le moyen-âge ait trop oublié l'antique sentence, c'est notre conviction ; mais si de nos jours les hommes de science sont guéris de cette crédulité sans bornes dont nos aïeux nous ont laissé trop d'exemples, le Transcendantalisme Hégélien n'est pour rien dans cette éducation des esprits. Un tel résultat nous vient d'ailleurs. C'est

1. Voyez le Cratyle, § 1er ; et la République, liv. IV, § XI, et liv. VI, § XI. — Il sert aussi de conclusion au Premier Hippias.

un produit dont la cause est complexe : pour retrouver ses vraies origines, il faudrait invoquer sans doute et la Renaissance même de la pensée antique, et l'esprit d'examen suscité par la Réforme, quoique souvent malgré elle, et l'influence incontestable des philosophies des deux derniers siècles, comme aussi et surtout les récents et merveilleux progrès qu'a réalisés la Science. C'est elle, en effet, qui nous a mis en main la vraie méthode, si longtemps cherchée ; puis avec elle et par elle ce critérium de l'Expérience qui nous permet d'assigner à chaque notion son degré précis de valeur scientifique, et sa vraie place dans l'échelle de la certitude ; c'est elle enfin qui nous a révélé, ce que M. Schérer résume si bien, mais ce dont il tire des conclusions exagérées : « Que le fait n'est pas isolé, borné, mais indéfini ; que la chose ne se termine pas avec elle-même, mais tient à un ensemble ; que tout dans l'univers se touche et s'enchaîne, se limite et se prolonge. » En un mot, c'est elle qui nous a fait comprendre l'impossibilité de posséder le dernier mot de rien, d'aller jamais jusqu'au bout des choses, d'atteindre le vrai dans toute son infinitude ; et par suite la nécessité pour l'investigateur de fragmenter l'absolu, de l'attaquer par le détail au moyen d'une analyse sévère et minutieuse, de se bien pénétrer

de cette vérité que l'erreur est facile, que l'écueil est partout, que malgré tous ses efforts, l'homme ne possédera jamais que la vérité partielle, entourée d'une pénombre de probable et d'incertain, et que, pour savoir quelque chose, il doit se résigner à beaucoup ignorer. Voilà l'enseignement que nous devons à la science, à elle seule, et par suite voilà la source même de ces sages idées de tolérance qui, sans rien devoir aux sophistiques élucubrations d'Hégel, sont l'honneur de notre époque. On ne saurait le nier sans nier l'évidence même ; si cependant il en fallait une preuve, ne la trouverions-nous pas, décisive et péremptoire, dans ce fait qu'en France, par exemple, tous les savants, physiciens, chimistes, physiologistes, etc., ont de ces choses l'idée la plus nette et la plus précise, malgré la divergence souvent grande de leurs opinions philosophiques ? Certes, aucun d'eux n'a jamais rien puisé, pas même indirectement, à n'importe quelle source Hégélienne, et pourtant toutes ces idées qui composent aujourd'hui le fond même de l'esprit scientifique, toutes ces notions de la relativité de nos connaissances, de la perpétuelle transformation des choses et de leurs métamorphoses infinies, ils les possèdent plus nettes et plus pures que pas un Allemand peut-être, et cela simplement parce qu'en tout ils

connaissent ce qu'en tout l'Allemagne semble ignorer : la mesure. Ils savent que la vie de l'univers n'est qu'un incessant échange, un mouvement sans fin ; ils savent aussi que la formule suprême des choses leur échappera toujours ; mais dégagés de toute vue sceptique comme de toute présomptueuse illusion, répugnant par instinct aux théories excessives, s'inspirant toujours des faits et jamais de la fantaisie, vu que la fantaisie est une des pires formes de l'ignorance, ils se gardent bien de s'abandonner à la folle conclusion de cet éternel *devenir* où toute existence s'évanouit, où rien n'est qu'ombre et fumée, où par suite toute idée de sciences est un leurre, une décevante chimère, un vain mirage toujours fuyant.

Le fait est donc certain : c'est à la science, à la science seule que nous devons la vraie notion de la relativité. Eh bien! si cela est manifeste, pourquoi laisserait-on reporter l'honneur de sa découverte à un homme qui ne l'a pas même comprise? Convient-il donc de souffrir que le *sic vos non vobis* du poète antique se vérifie ainsi éternellement? Quant à nous, nous ne pourrions l'admettre, et nous croyons qu'on ne saurait trop énergiquement protester, même alors qu'ils sont, comme ici, inconscients et de bonne foi, contre ces détournements trop communs, des titres de

propriété scientifique. Voyez si ce n'est pas exorbitant : voilà une idée qui, nourrie dans les laboratoires et le silence des cabinets, fait paisiblement son chemin dans la science. Sous prétexte de métaphysique, un faiseur s'en empare, l'exagère, en fait fracas, la pousse à l'absurde ; et cette idée qu'il n'a fait que défigurer et fausser, voilà qu'elle devra passer pour sienne (1) ! Cet homme qui n'a jamais rien apporté à la science, qui lui a tout emprunté, a fait d'une vérité scientifique une erreur grossière, monstrueuse : eh bien ! c'est à lui qu'on élèvera des statues ! Libre à qui voudra d'y concourir ; mais ce n'est pas nous, à coup sûr, qui poserons le piédestal.

Allons plus loin ! Il ne suffit pas, croyons-nous, de refuser à un sophiste l'honneur d'une découverte qui revient de droit à la science : il faut encore, sous peine de manquer à son devoir, repousser

1. C'est encore ainsi que des écrivains ont la naïveté d'attribuer à Hégel la notion du progrès, ou tout au moins la divulgation de cette notion : comme si Bacon, Descartes et Pascal, comme si Turgot et Condorcet, Price et Priestley, Leibnitz et Kant, Lessing et Gœthe, ne l'avaient pas cent fois mieux possédée et développée ! Comme si tout le mérite d'Hégel ne se réduisait pas à en avoir fait l'abus le plus étrange ! Comme si pour être le créateur de la vraie notion du progrès, il fallait nécessairement en avoir poussé le travestissement jusqu'à la mascarade !

et flétrir les fausses maximes qu'il a semées à plaisir, corrompant les plus saines notions scientifiques pour en fabriquer de vénéneux axiômes. Au début, on le sait, c'est un principe absurde qu'on rencontre, celui de l'identité des contradictoires, principe destiné à fausser la Raison, afin de la faire esclave ; à la conclusion, c'est encore au fond ce même principe que nous retrouvons, ou tout au moins son corollaire immédiat, et sous une forme qui le rend plus propre à atteindre le but voulu, l'énervation de la conscience. Le vrai et le faux, le juste et l'injuste, le bien et le mal, tout étant identique, il est clair que le rôle de juge échappe entièrement à l'esprit ; celui de témoin, d'observateur, est le seul qui lui convienne. Tout ce qu'il peut, c'est de chercher à comprendre. Il ne saurait en rien lui appartenir de réglementer ou de redresser les choses ; toute censure, tout blâme lui est interdit, n'ayant pas de raison d'être : en un mot le fait est souverain. « Donner l'intelligence de ce qui est, tel est le problème de toute philosophie ; car ce qui est, est la raison réalisée » (1). De là, cette formule célèbre : « Tout ce

1. Principes de la Philosophie du Droit (Préface) : « Ce traité ne doit être autre chose dans sa partie politique, qu'un essai de comprendre l'État comme rationnel en soi. Il ne s'agit pas de le construire *à priori*, ni de lui enseigner ce

qui est réel est rationnel » ; ou, comme le dit son interprète : « Tout ce qui est a le droit d'être. » Et c'est ainsi que, sans aucun trouble d'esprit, avec une parfaite sérénité d'âme, Hégel donne pour base à « *la Philosophie du Droit* » un axiôme qui équivaut à la négation du Droit même.

« L'esprit approuve tout ce qu'il explique (1). » Ainsi désormais la curiosité satisfaite doit tenir lieu de vertu. Le vice n'est plus vice, et le crime est chose indifférente, que dis-je ? C'est chose rationnelle, dès lors qu'on en peut saisir le mobile. Expliquer la trahison d'un Judas, c'est du même

qu'il doit être, mais de le faire comprendre comme monde social. Donner l'intelligence de ce qui est, tel est le problème de toute Philosophie ; car ce qui est, est la raison réalisée. » Trad. Wilm.

1. « Il (Hégel) nous a enseigné le respect et l'intelligence des faits Nous avons appris de lui à reconnaître l'autorité de la réalité.... Ce qui est a pour nous le droit d'être... Tout est vrai, tout est bien à sa place... Nous nous préoccupons moins de ce qui doit être que de ce qui est. La morale, qui est l'abstrait et l'absolu, trouve mal son compte à une indulgence qui est peut-être inséparable de la curiosité. Les caractères s'affaissent pendant que les esprits s'étendent et s'assouplissent. Mais aussi quelle merveilleuse entente de l'histoire !.. Et comme est notre science, ainsi est notre esthétique.. . Elle aime mieux contempler que juger... (M. Scherer).

coup justifier le traître. Pour absoudre le voleur, qu'il s'agisse d'une pendule ou de deux provinces, il suffit de comprendre l'intérêt qu'il avait au vol.

« Ce qui est, est la raison réalisée. » Il nous faut ici rectifier une erreur précédemment commise : cela ne veut pas dire « La force prime le droit, » car parler ainsi c'est encore reconnaître la sotte distinction du droit et de la force, alors qu'on devrait proclamer leur *identité*. Ici l'élève n'aurait certes pas l'approbation du maître, car le maître n'aimerait pas à voir ainsi fléchir ses formules favorites ; et si, lui vivant, quelque maladroit écolier s'était permis cet écart, il n'eût certes pas manqué de le tancer vertement. C'est qu'en effet, le fait étant la raison réalisée, le droit, c'est le fait ; ou plutôt, le fait n'est qu'un subalterne, ce n'est que le fils de la force : donc le vrai droit, le souverain droit, c'est la force.

Le droit, c'est la force : voilà bien l'exacte traduction du mémorable axiome : « Tout ce qui est réel est rationnel. » Peut-être n'aviez-vous pas jusqu'ici compris comment, avec un bagage absurde de sophiste, Hégel avait pu si fort plaire aux puissants de Prusse, et capter les bonnes grâces du pouvoir au point de devenir son conseiller intime ; vous avez maintenant le mot de l'énigme : où donc

le despotisme eût-il pu trouver un plus puissant auxiliaire, un valet plus utile?

Personne, hélas! n'est parfait en ce monde, pas même Scapin; et le potentat, tout comme l'amoureux, doit fermer l'œil sur les imperfections du personnage, s'il veut mettre à profit ses talents.

« Tout ce qui est a le droit d'être. » Non, cela n'est pas vrai: le fait est absolument insuffisant à constituer le droit. Etre ne suffit pas à la tyrannie pour avoir le droit d'être. Il n'y a pas de droit pour la violation du droit; il n'y a pas de droit pour le mensonge; il n'y a pas de droit pour le mal.

C'est en vain que pour justifier une aussi monstrueuse doctrine, on nous oppose les jugements étroits ou faux d'un passé où tant de fictions, maîtresses de l'intelligence humaine, ont durant des siècles constitué pour elle la mesure même du vrai. Que nos pères aient souvent erré dans l'appréciation des choses, nous l'accordons pleinement; qu'ils aient trop longtemps fait usage d'un faux critérium, ce n'est pas nous qui le nierons, et certes ce n'est pas pour sa résurrection qu'on nous verra combattre; mais est-ce donc un motif suffisant pour nous tromper plus lourdement encore, et pour rejeter tout principe et toute règle? C'est à juste titre que nous leur reprochons d'avoir aliéné

les droits souverains de la Raison jusqu'à la faire esclave ; mais la constatation de leur erreur n'aurait-elle donc pour but que de nous autoriser à commettre une erreur toute pareille, et même plus grave encore ? Ce qu'on nous demande, n'est-ce donc pas une nouvelle abdication de la Raison, et plus irrévocable que la première, puisqu'en la proclamant le dernier mot de la science, on semble la consacrer pour l'éternité ? Doctrine vraiement admirable ! Pour avoir « l'intelligence des faits, » il nous faudrait renoncer à les juger ! Livrant notre voile au souffle d'un nouveau fatalisme, nous devrions nous abandonner à « leur courant, » et nous laisser emporter par eux, au lieu de les contempler du haut de la Raison pour les dominer et les dompter ? Si nous voulons être des hommes, gardons-nous d'en croire un mot. Ne nous faisons pas les adorateurs du fait ; repoussons loin de nous la nouvelle idolâtrie, car le fait doit être le serviteur de la Raison, jamais son maître ; et quand il se produit sans l'aveu de la Raison, c'est un esclave révolté qu'elle a le droit de châtier.

On le comprend bien d'ailleurs : il ne s'agit nullement, nous l'avons déjà dit, de renouveler, pour la mise en jugement des faits ou des idées, les règles étroites d'un vieux formalisme que la science a brisé, de remettre au jour ces moules

usés, produits de la convention, de l'erreur ou de la force, où l'on coulait violemment les choses pour en juger soit le droit ou la vérité, soit la noblesse ou la beauté. Loin de là : acceptons le vrai dans toutes ses manifestations, le beau sous toutes ses formes, le bien, n'importe d'où il vienne, sans capricieuse exclusion, sans préjugés d'éducation, sans parti pris d'École ou de Race. Soyons larges d'idées, mais sous cette réserve expresse qu'elles se placeront d'elles-mêmes sous l'œil de la Raison ; n'élevons point de fausses barrières au développement de l'esprit, mais, sous prétexte d'ampleur intellectuelle, ne dressons jamais d'autel au faux ou à l'ignoble : soyons toute indulgence envers l'erreur involontaire, puisqu'errer est le lot de tout homme ; mais par faiblesse ou honteuse complaisance, ne laissons point bâtir de temple au mensonge ; soyons pleins de respect pour l'autorité qui puise son droit aux sources rationnelles, mais n'allons point par lâcheté ployer les genoux devant les brutalités de la force. Depuis d'assez longues années, par mollesse de caractère, nous avons trop souvent peut-être déserté l'âpre chemin de la vérité, qui cependant est aussi le chemin de devoir : il nous faut y revenir. Il nous faut sortir de cet aveuglement qui, dans l'extravagance, dans la folie de

l'esprit, dans l'absurde même, ne veut voir que le dédain de la vulgarité, le goût des aventures titanesques, et la noble audace des grandes choses, au lieu d'y voir ce qui vraiment s'y trouve, le besoin du bruit, l'ambition sans frein, souvent la soif de l'or, toujours le plus profond mépris de la vérité. Il nous faut rompre avec ce dilettantisme, banal en somme à force d'être facile, vide à force de viser à l'étendue, immoral à force d'être lâchement complaisant, qui n'entend reconnaître que des degrés et des nuances entre le faux et le vrai, entre la nuit obscure et la clarté du jour ; qui ne veut voir qu'une ride de l'onde là même où s'ouvrent des abîmes ; qui joue négligemment avec le mal comme l'enfant avec l'aspic, prenant son extrême imprudence pour la clairvoyance d'une faculté supérieure ; qui sous prétexte de souplesse, commence par fausser les esprits, et finit toujours, le plus souvent même sans s'en douter, par dépraver les consciences, par énerver et corrompre les âmes. Enfin, gardons-nous avec le plus grand soin de cette fausse science, de cette science menteuse et perverse, qui prétend, pour développer et grandir les intelligences, éprouver le besoin « d'affaisser les caractères (1). » Eh quoi ! Les erreurs de nos

1. Voir la note 1 de la page 358.

pères n'auraient pu les atteindre dans leur virilité, et la science, mille fois plus funeste que l'ignorance, aurait pour résultat forcé, nécessaire, la dépression du niveau moral de l'humanité ! Que telle soit l'inévitable conséquence de la science frelatée d'un Hégel, le fait est trop certain ; mais quand il s'agit de la vraie science, ne craignons pas de le proclamer hautement, une telle affirmation n'est qu'un blasphème contre la vérité, car la vérité c'est la nourriture de l'âme, c'est le pain des forts !

VII

CONCLUSION

Il y a longtemps, en apparence au moins, que nous n'avons entretenu le lecteur de la méthode *à priori*, et pourtant c'est elle, on le sait, qui doit faire le sujet de la présente étude. Nous serions-nous donc par mégarde éloigné de notre but? En aucune façon.

En effet, le genre d'*à priori* que nous voulons combattre, c'est celui qu'à l'origine même nous avons qualifié de sophistique, celui qui, loin d'appeler la Raison à son aide, et d'invoquer sa puissance d'intuition pour la solution des questions d'origine, commence au contraire par la battre en brèche, et renversant ses axiômes les plus certains, a la prétention d'élever sur ses ruines l'édifice entier de sa cosmogonie. Pour déterminer l'exacte valeur d'un tel *à priori*, que fallait-il faire? Examiner la portée de ses attaques contre les lois rationnelles; étudier les phénomènes naturels sur lesquels il prétend s'appuyer pour

établir la nécessité d'un nouveau mode transcendental de penser ; juger enfin ce prétendu principe qu'il oppose aux règles immuables de la Raison, et dont il fait le moteur même de tout le système. Or, n'est-ce pas là le chemin que nous avons parcouru ? N'avons-nous pas mis à nu, non-seulement tout le néant de l'argumentation Hégélienne, mais encore son caractère éminemment sophistique et son manque absolu de loyauté ? N'avons-nous pas établi qu'au lieu de nous offrir tous ces faits de contradiction dont, suivant Hégel, la nature est si prodigue, celle-ci, sérieusement consultée, se refuse absolument à nous en montrer un seul ? Mais alors, si la vanité des assauts livrés à la Raison est mise ainsi hors de doute, s'il est prouvé que le principe de l'identité des contradictoires, base de tout l'Hégélianisme, a pour seuls fondements l'équivoque et l'absurde, n'est-il pas par cela même démontré que l'*à priori* Hégélien, valant ce que vaut son principe, est simplement une œuvre de sophiste, dépourvue comme telle de tout sérieux, et parfaitement indigne de l'attention du philosophe? Nous n'avons donc en rien dévié de la voie où nous devions marcher, et la tâche que nous nous sommes proposée, nous pouvons dire qu'elle est maintenant remplie, car le jugement porté sur la fausse loi de la contradiction frappe en plein et du

même coup l'*à priori* Hégélien tout entier. En conséquence, si nous voulons serrer de plus près encore le but final que nous poursuivons, lequel est, on se le rappelle, de poser les bases de la vraie méthode en métaphysique, nous sommes en droit de tirer ici de notre longue étude la conclusion suivante : le mode d'*à priori* dont Hégel s'est constitué le révélateur, étant un pur non-sens, ce n'est certes pas lui qui saurait nous faire échec, ni opposer le moindre obstacle à l'établissement de cette méthode que nous avons précédemment présentée au lecteur comme la seule rationnelle, partant la seule possible, dans la recherche des causes.

Reste pourtant une question que nous croyons devoir aborder de front : le jugement prononcé par nous sur la doctrine Hégélienne n'est-il point trop rigoureux ? Et ne pourrait-on point, sans manquer à la vérité, l'atténuer quelque peu dans sa vivacité ou sa portée ?

Nous ne l'ignorons pas : les habitudes de la critique contemporaine, en matière de philosophie, sont devenues si molles, que plus d'une personne nous reprochera sans doute trop de sévérité dans notre appréciation de cette prétendue métaphysique. A cela nous pourrions répondre que, pour certains esprits, la mansuétude est facile, vu que

chez eux, c'est simplement le résultat, soit d'une insouciante légèreté, soit d'une étude moins que superficielle des choses : combien de gens, en effet, parlent d'Hégel de confiance, et sans avoir jamais eu le courage de le lire ? Car il faut bien qu'on le sache, c'est une tâche pour laquelle il est vraiment besoin de courage, de beaucoup même, à moins que par lire on n'entende seulement tourner du doigt les pages. Que ceux-là nous trouvent trop rigide, et même injuste, nous le comprenons sans peine ; mais nous croyons être en droit de nous attendre à une tout autre appréciation de la part des personnes qui, mieux avisées, ont coutume de ne prononcer un jugement qu'en parfaite connaissance de cause.

En tout cas, de ce fatigant tête-à-tête, dont nous avons subi l'ennuyeuse longueur, avec la *Logique* d'Hégel, il est résulté pour nous une conviction que nous n'avons pu cacher au lecteur : c'est que d'un bout à l'autre, cet interminable entassement de non-sens n'a jamais été pour son auteur même qu'une mystification bien réussie. Absurdité, mensonge, immoralité, voilà en trois mots, selon nous, le résumé complet de cette soi-disant philosophie ; en dépit des enthousiasmes réels ou factices qui l'ont tant célébrée, voilà certainement ce que penseront d'elle les générations à venir, à moins qu'elles

ne fassent mieux encore, et que préoccupées de travaux plus sérieux, elles ne se bornent à la condamner à un oubli aussi profond que parfaitement mérité.

Oui, du premier mot au dernier, la Logique d'Hégel est absurde. C'est la destruction systématique de toutes les règles éternelles qui président à la direction de la pensée; ce n'est pas autre chose qu'une machine de guerre destinée à ruiner de fond en comble la faculté la plus précieuse de l'esprit humain, celle-là même qui, lui permettant de distinguer le vrai du faux, le beau du laid, le bien du mal, fait toute sa noblesse et constitue son excellence: comment dès lors assister avec indifférence à pareille besogue? « Le plus grand des malheurs, disait Socrate (1), c'est de haïr la Raison. » Qu'on nous permette d'ajouter: la plus grande des perversités, c'est de s'acharner à la déformer, à la fausser, à la détruire; car détruire la Raison, qu'est-ce donc, sinon briser le gouvernail du navire, et jeter le pilote à la mer?

Nous n'ignorons pas que certaines personnes prétendent découvrir dans la Logique d'Hégel des vues mystérieuses et de profondes révélations sur

1. « Οὐκ ἔστιν, ἔφη, ὅ τι ἄν τις μειζον τοῦτου κακὸν πάθοι ἢ λόγους μισήσας. » (Phédon, § 39).

la nature des choses. Quant à nous, sans rechercher si par hasard elles ne lui prêtent point des idées qu'il n'a jamais eues, nous ne pouvons que leur porter envie. Malgré les plus sérieux efforts, en dépit de la meilleure volonté du monde, nous n'avons jamais pu voir dans ces prétendues profondeurs de la pensée Hégélienne, que de vains simulacres se heurtant dans le vide au sein de la nuit noire (1). A nos yeux, de telles élucubrations sont à la métaphysique ce que le délire est à la santé ; et si nous voulions, comme certains dramaturges, exposer aux regards une scène de folie, nous ne croirions pouvoir mieux faire, pour produire une illusion complète, que de prendre au hasard et de mettre sur les lèvres de quelque malheureux une de ces pages idéalement ténébreuses qui, sous le prétentieux nom de philosophie transcendante, présentent assez de non-sens et d'extravagances pour étonner et confondre la raison la plus calme. Les partisans enthousiastes de l'Hégélianisme sont devenus assez rares ; mais

1. Que de fois, en lisant la Logique d'Hégel, cette exclamation de Socrate, à propos des sophistes nous est revenue à la pensée : « Au nom des Dieux, Théétète, as-tu jamais rien compris à ce qu'ils disent ? » Τούτων, ὦ Θεαίτητε, ἑκάστοτε σύ τι πρὸς θεῶν ξυνίεις ὅ τι λέγουσιν ; (Sophiste, § 30).

s'il s'en trouvait que notre franchise dût scandaliser, notre réponse serait bien simple : nous refusons, quant à nous, d'admirer ce que nous ne comprenons pas ; l'inintelligible, surtout quand il se donne ces airs solennels de dogme indiscutable et de vérité suprême, nous paraît simplement ridicule et burlesque. Il est un fait certain, c'est qu'en comparaison de l'Hégélianisme, les plus bizarres mystères des religions les plus étranges sont d'une digestion relativement facile ; et s'il nous fallait choisir, nous aimerions cent fois mieux écouter sans rire les ébouriffantes légendes du Lalitavistâra, comme aussi les merveilleux récits des neuf incarnations de Vichnou : ici du moins, on se sait d'avance dans le domaine de la fantaisie, et personne ne se croit tenu de comprendre. Mais admettre comme le dernier mot de la science, comme la plus haute expression de l'investigation philosophique, cette théorie insensée de l'identité des contradictoires, et l'absurde chapelet de ces tours de passe-passe où, sous prétexte d'évolutions, on nous promène, du néant à l'absolu, à la suite de l'Idée, non, jamais nous ne pourrons concevoir comment un homme à jeun peut abdiquer à ce point sa raison : pour laisser passer sans protestation, sinon pour applaudir

pareille avalanche d'insanités, il faut vraiment, comme rideau devant l'œil, les vapeurs de la bière et la soporifique fumée des tabagies. Aussi, devant cette métaphysique de brasserie Allemande, devant cette ténébreuse accumulation d'énigmes mille fois plus impénétrables que l'inconnu même dont elles prétendent nous apporter la complète révélation, nous ne pouvons, pour l'honneur de la Raison et la santé des esprits, que formuler un vœu : c'est qu'en réponse aux efforts tentés chez nous pour introduire ces tristes élucubrations du Transcendantalisme germanique, nous mettions plus de zèle encore à cultiver, avec le dégoût inné du non-sens et de l'amphigouri, cet amour si français de l'idée claire et du style limpide, amour que de Montaigne à Descartes et de Pascal à Voltaire, nous a transmis, à titre d'héritage national, la longue et glorieuse série de nos grands écrivains et de nos profonds penseurs. Comme eux, fidèles au génie de la France, restons bien convaincus que la lucidité de la Pensée et la transparence de l'expression sont les plus sûrs garants de la vérité ; et sincères amants de la Lumière, laissons sans regret à nos heureux voisins, si tel est leur bon plaisir, le culte de l'inintelligible et du burlesque, du jargon transcendantal et de l'ineptie solennelle, de l'eau trouble et de la nuit noire.

Encore si tout cela était réellement pensé, l'on pourrait par pitié se laisser aller à l'indulgence, car enfin folie n'est pas crime. Mais il n'en est rien : s'il est un fait qui ressorte avec la dernière évidence d'une lecture sérieuse de la Logique d'Hégel, c'est que cet homme est un de ces impudents sophistes qui se font un jeu de semer sur le monde l'erreur et le mensonge. Nous l'avons vu, en effet, donner exprès au principe d'identité un sens ridicule pour nous reprocher ensuite sa banalité ; nous l'avons vu fausser à plaisir l'énoncé même du principe de contradiction pour se ménager par là le facile avantage de le trouver en défaut ; nous l'avons vu, brouillant tout avec audace, identifier effrontément l'être et le non-être, l'égal et l'inégal, l'identique et le différent, le positif et le négatif, le fini et l'infini, le possible et l'impossible ; et ce n'est pas tout, tant s'en faut : pour quiconque voudra bien prendre la peine de déchiffrer chaque page de ce livre avec la patiente ténacité que l'on met à fouiller une question d'algèbre, il sera évident que chaque ligne, que chaque mot sue le sophisme, que l'impénétrable obscurité du style est une obscurité voulue, que l'écrivain en use à dessein pour cacher à tout regard ce qu'il sait fort bien lui-même n'être qu'un long ramassis

d'absurdités (1), et pour tout dire en un mot, que son but permanent et sa seule préoccupation, c'est de tromper. En effet, devant ce monstrueux amas de non-sens et d'extravagances, on ne peut que se poser ce dilemme : ou l'auteur est un sot ne sachant ce qu'il dit, ou c'est un artisan de mensonge. Or, il est clair que la première hypothèse est absolument inadmissible : il y a là beaucoup trop d'habileté dépensée pour que l'on puisse douter un seul instant de la valeur intellectuelle du personnage ; il ne reste donc que la seconde partie de l'alternative, et l'on arrive à cette conclusion forcée : Hégel est un trompeur.

Avec Hégel, nous sommes donc bien loin de la Philosophie ; car si nous voulons nous reporter à la définition du philosophe telle qu'on la peut lire au sixième livre de la *République*, nous y verrons que l'essence même de son caractère, c'est avec la

1. Hégel connaissait bien son milieu et se connaissait bien lui-même : « Dans un temps de critique et raisonneur comme le nôtre, dit-il, il ne faut pas une bien grande pénétration pour trouver une bonne raison à toute chose, à ce qu'il y a même de plus mauvais et de plus absurde. Tout ce qu'on détruit et on corrompt dans le monde, on le corrompt et on le détruit avec de bonnes raisons (Logique, 2e vol. p. 116. — Citation empruntée par le trad. à la grande Encyclop.). Toute la méthode d'Hégel est dans ces lignes.

passion de la vérité la suprême horreur du mensonge (1). La condition est de rigueur absolue. Quand on se donne la mission de révéler aux humains les mystères de l'Infini, de dévoiler à leurs yeux tous ces impénétrables secrets que l'Éternité cache en son sein, secrets recueillis sur les hauts lieux dans de sublimes entretiens avec l'Esprit Universel, il faut de toute nécessité que la bouche soit pure, que les lèvres soient saintes. Et si, plus humble, on reste les pieds sur la terre, simple explorateur de l'inconnu, encore faut-il se souvenir que la Philosophie n'est pas un vain jeu de la Pensée où l'on puisse tout se permettre, moins encore une officine où se fabrique les poisons de l'âme ; qu'elle doit être une science ou n'être pas ; que son unique mobile, sa seule passion doit être la recherche désintéressée de la vérité ; qu'enfin, suivant un mot souvent redit, mais aussi parfois oublié, si la loyauté, si la bonne foi, si la

1. « Τόδε τοίνυν μετὰ τοῦτο σκόπει εἰ ἀναγκη ἔχειν πρὸς τούτῳ ἐν τῇ φύσει, οἱ ἂν μέλλωσιν ἔσεσθαι οἵους ἐλέγομεν. Τὸ ποῖον; Τὴν ἀψεύδειαν καὶ τὸ ἑκόντας εἶναι μηδαμῇ προσδέχεσθαι τὸ ψεῦδος, ἀλλὰ μισεῖν, τὴν δ'ἀλήθειαν στεργειν...... Ἦ ουν οἰκειότερον σοφίᾳ τι ἀληθειας ἂν εὕροις; Καὶ πῶς; ἦ δ'ὅς. Ἦ οὖν δυνατὸν εἶναι τὴν αυτὴν φύσιν φιλόσοφόν τε καὶ φιλοψευδῆ; Οὐδαμῶς γε.

véracité étaient bannies du reste du monde, ces nobles exilées devraient encore trouver un inviolable asile sous le toît protecteur du philosophe.

La Philosophie, c'est Cicéron qui nous le dit, doit être l'école de la Vie et sa loi suprême (1). Combien l'Hégélianisme est loin de remplir un tel mandat ! Est-il possible de lui demander la règle du devoir, à lui qui ne craint point de prodiguer le mensonge pour mieux asservir la Raison après l'avoir faussée, à lui qui ne recule point devant l'œuvre odieuse de la dépravation des consciences pourvu qu'elle lui profite, à lui qui, dans son ardeur à plaire aux puissants de la terre, n'hésite pas à détruire la saine notion du droit pour mieux livrer le monde à la brutale étreinte du plus fort ? Dès lors en quoi mérite-t-il donc de porter ce nom sacré de Philosophie dont il se pare? Et n'est-il pas plutôt un véritable ennemi de la vraie sagesse, ennemi d'autant plus redoutable qu'il se fait un jeu de se glisser traîtreusement sous son manteau pour la mieux frapper à mort ? Et qu'on ne vienne point, de grâce, chercher à l'excuser ni réclamer pour lui, au nom de la libre recherche, le droit d'errer; autant qu'à personne ce droit nous est

1. « *Magistra vitæ* »

cher au cœur, et nous serons toujours des premiers à le défendre partout où nous pourrons croire l'erreur inconsciente, partout où éclatera, comme chez Spinosa, avec la passion de la Vérité, le culte désintéressé de la science; mais jamais nous ne saurions consentir à en faire bénéficier l'homme de mensonge, et cela pour une raison bien simple: c'est que le droit d'errer n'est nullement le droit de mentir.

Encore deux mots pour en finir. Si la Philosophie veut la liberté, il faut qu'elle se surveille elle-même ; il faut qu'elle-même fasse énergiquement sa police intérieure: autrement les Puissances ennemies viendront la faire à ses dépens ; et quand elles lui mettront à la bouche le baillon du silence, elle sera mal venue à se plaindre. La besogne est désagréable, sans doute, et nous le savons mieux que par ouï-dire ; mais c'est une tâche qu'elle ne saurait éluder sans faillir à son devoir. Aussi, aux personnes qui, par suite d'une pente naturelle à une indulgence sans bornes, seraient disposées à nous reprocher trop de sévérité, nous ne pourrions qu'adresser une prière, c'est de vouloir bien méditer sérieusement, avant de nous condamner, les paroles suivantes que Platon met dans la bouche de Socrate même : « J'estime un moindre

mal de tuer un homme sans le vouloir, que de le tromper sciemment sur le beau, le bien, et le juste (1).

1. « Ἐλπιζω γὰρ οὖν ἔλαττον ἁμάρτημα ἀκουσίως τινὸς φονεά γενέσθαι ἤ ἀπατεῶνα καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν και δικαίων νομίμων πέρι. »

(République. liv. 5, § 2.)

NOTE

RELATIVE A LA DÉFINITION

Dans notre étude sur la définition, nous avons, croyons-nous, établi nettement la possibilité, en toutes circonstances, de la définition des concepts créés par la pensée, comme aussi l'impossibilité absolue de toute définition d'objets naturels.

Toutefois, il faut remarquer encore que, parmi les concepts mathématiques, il est certains concepts qui échappent pour une raison spéciale à toute définition réelle: ce sont les concepts *élémentaires*, *irréductibles*, dont l'esprit se sert pour *construire* les autres. Toute figure que ma pensée a construite, je sais la définir, car il me suffit de formuler le mode même de construction dont j'ai fait usage ; mais les éléments simples dont je me sers pour ma construction, étant indécomposables, ne peuvent être construits, et par suite sont *indéfinissables*. Si M. Stuart Mill bornait sa théorie des concepts mathématiques à ceux de cette espèce,

il serait pleinement dans le vrai : ce qu'on nomme leur définition n'est vraiment pas autre chose qu'une sorte de postulat, accompagné d'une définition verbale.

Examinons, par exemple, la définition de la ligne droite. Elle a pour point de départ un sentiment tout instinctif, sentiment dont l'homme n'a point d'ailleurs la jouissance exclusive : l'animal, tout autant que lui, sait fort bien que, pour aller d'un point à un autre, il y a un chemin plus court que tout autre chemin. Montrez de loin à votre chien un morceau de sucre ou quelque autre objet qui l'affriande, et vous le verrez arriver droit sur vous ; mais quand il aura fait quelque sottise, appelez-le, cravache en main, et sa conscience inquiète saura bien lui faire trouver une autre route: la queue basse, le museau à terre, le regard oblique, il décrira une vraie spirale pour venir vous accoster par derrière. Il sait donc parfaitement distinguer le chemin le plus court de tout chemin plus long, et choisir, selon les circonstances, celui qui convient le mieux à son intérêt du moment. Seulement à ce sentiment tout instinctif que l'homme partage avec l'animal, l'homme peut ensuite appliquer la réflexion ; et la Raison, examinant cette idée du plus court chemin, aperçoit nettement et sans effort que d'un point à un autre il n'y a point

deux chemins égaux plus courts que tous les autres, mais bien un seul.

Le Mathématicien s'empare alors de cette vue intuitive de la Raison, et nous dit : « Accordez-moi comme évident que d'un point à un autre il n'y a qu'un seul plus court chemin; et ce plus court chemin, convenons de l'appeler *ligne droite.* » Et cela fait, il se trouve en possession de l'élément fondamental de toute construction géométrique : il peut maintenant construire l'angle et la ligne brisée, par suite la ligne courbe qu'il considère comme une ligne brisée à côtés infiniment petits ; puis le plan et toutes les figures planes ; et finalement les figures à trois dimensions.

Dire que la ligne droite est le chemin le plus court, ce n'est pas indiquer un mode de *génération* de la droite ; c'est simplement constater la propriété qui la caractérise. Le Mathématicien accepte donc la notion toute faite de la droite, il ne construit pas la droite lui-même. Donc il ne peut y avoir là de vraie définition : il y a simplement *description* d'un élément de la pensée, exposition, par un synonyme ou une périphrase, de la propriété qui le constitue et qui est acceptée comme donnée intuitive. En réalité, si l'on met de côté le postulat pour ne voir que les mots, on se trouve en présence d'une sorte de tautologie ;

seulement il importe ici de se rendre compte d'une chose souvent fort mal comprise : c'est que toutes les fois que le Mathématicien a devant lui un élément primitif, indécomposable, absolument simple, il ne peut que faire une tautologie de cette nature. Lui en faire un reproche, c'est ne pas comprendre la situation.

En résumé, la possibilité de la définition dépend d'une façon absolue de la possibilité de la construction : tout concept que je sais construire, je sais aussi le définir ; mais tout objet qui nous échappe au point de vue de la construction, échappe par cela même à toute vraie définition.

TABLE DES MATIÈRES

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

Abbeville. — Typ. et Stér. A. RETAUX

ABBEVILLE, TYP. ET STÉR. A. RETAUX. — 1891